Supplément à la « Vie Spirituelle »

Novembre 1923

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Unité de la tradition dominicaine sur les rapports de l'ascétique et de la mystique

A plusieurs reprises, nous avons montré que, selon l'enseignement traditionnel, l'ascèse dispose normalement à la vie mystique et qu'il n'y a pas de voies illuminative et unitive parfaites sans la contemplation infuse. Sur ce caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse, la tradition dominicaine est unanime, comme l'a déjà montré le P. Arintero dans un travail auquel nous sommes heureux de renvoyer (1).

La pensée de SAINT DOMINIQUE se résume dans ces paroles qu'il prononça lorsqu'un clerc, ravi de sa science, lui demandait dans quels livres il avait étudié : « Mon fils, répondit-il, j'ai étudié surtout dans le livre de la charité, car c'est celui qui apprend tout. » Cette étude n'est autre que la contemplation de l'amour de Dieu pour nous, et Dominique montrait par toute sa vie que plus les âmes se mortifient et accceptent de porter la croix de Jésus, plus Dieu les vivifie par son Esprit, et leur donne une sainte

(1) J. G. ARINTERO, *Unidad de la via y homogeneidad de la vida espiritual en la tradición dominicana*, 1917, 50 p., extrait de *la Ciencia tomista*, nov.-déc. 1916, numéro spécial pour le centenaire de la fondation de l'Ordre des Frères-Prêcheurs.

joie. Lui-même, dit-on, « ne parlait que de Dieu ou avec Dieu ».

Son successeur le B^x^ Jourdain de Saxe conseillait souvent la persévérance dans l'oraison, unie à l'étude de la sainte Écriture; il disait, comme le rapporte le bréviaire, qu'il faut suivre docilement l'inspiration de la grâce pour trouver les fruits abondants de l'oraison. L'ouvrage *De Vitis Fratrum*, 3, 13, insiste sur ce point. Le B^x^ Humbert de Romans, Maître général, dans sa lettre sur les trois vœux et son explication de la Règle de saint Augustin, là où il traite de la Prière (c. 51), dit aux religieux que, par la mort au monde et à eux-mêmes, leur cœur doit s'ouvrir de plus en plus aux illuminations du Saint-Esprit, devenir comme un miroir très pur où se reflète l'image de Dieu,... qu'il doit vivement désirer les biens éternels, être blessé d'amour, et élevé par la contemplation (« amore vulneratum..., contemplatione elevatum »), pour qu'ils puissent à leur tour éclairer vraiment les âmes et leur faire connaître la vie divine.

Le B^x^ Albert le Grand conserve la doctrine de Denys, en commentant sa *Théologie mystique* et dans ses œuvres originales, comme le *Compendium theol. verit.*, l. 5, c. 56. Voir aussi le *Paradisus animæ*, c. 33, qui lui est attribué. — Jusqu'à ces dernières années on a cru qu'il était l'auteur du très beau traité *De adhaerendo Deo*, qui exprime admirablement la grande doctrine traditionnelle dont nous parlons, cf. c. 3 à 7 et 13; il y est montré que la perfection chrétienne est la vie éternelle commencée, par la divine contemplation et l'union à Dieu qui en résulte : « istorum (aeternorum) perfecta inchoatio est perfectio in hac vita », c. 3.

Nous avons assez exposé la doctrine de saint Thomas pour qu'il n'y ait pas à y revenir. (Voir en particulier *La Vie Spirituelle*, juillet 1923, p. 417-447 : Les principes fondamentaux de la théologie mystique de saint Thomas).

L'influence de saint Thomas, comme l'a montré le P. Denifle, se retrouve à ce point de vue dans l'œuvre du

dominicain Maître Eckart, bien qu'on y découvre aussi celle moins heureuse des néoplatoniciens par Denys et celle d'Avicenne (1). Eckart tient que la contemplation est bien dans la voie normale de la sainteté, mais quand il en vient à parler de l'être des créatures et de notre union à Dieu, il a des expressions obscures, outrées, malsonnantes et même fausses, qui ont été à bon droit censurées par le pape Jean XXII. Eckart se rétracta humblement (2); et plusieurs critiques conviennent aujourd'hui, avec M. Vernet (3), que le fond de sa doctrine est orthodoxe. Comme le dit M. Xavier de Hornstein (4), « Eckart a été avant tout un mystique. On peut être un grand et puissant mystique, tout en étant un philosophe et un théologien ordinaire. Eckart était cependant par sa culture un homme éminent parmi ses contemporains; mais, il ne faut pas l'oublier, il vivait dans un âge de fléchissement philosophique et théologique ». Ce fléchissement du XIV^e^ subsiste sous une autre forme au XV^e^ chez Gerson, qui soutenait, comme Ockam, que « rien n'est mal en soi », pas même l'assassinat, qui ne serait pas un crime si Dieu ne l'avait pas défendu (5).

Tauler dans toute sa doctrine montre aussi que la contemplation mystique et l'union à Dieu qui en résulte sont dans la voie normale de la sainteté.

Constamment dans ses *Sermons*, il montre que le plein développement de la vie de la grâce ne se trouve ici-bas que dans l'union mystique qui se fait au fond de l'âme, et à laquelle tout chrétien doit aspirer, comme au prélude de la vie du ciel. Cf. les 3 sermons sur la Nativité, celui du 1^er^ dim. après Noël, les 3 sur l'Épiphanie, ceux du

(1) Voir sur ce point l'ouvrage récent de M. Xavier de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIV^e^ siècle, Eckart, Tauler, Suso*, 1922. L'auteur, mettant à profit les travaux des PP. Denifle, Mandonnet, Martin, corrige les appréciations erronées de H. Delacroix, de Pfeiffer, de Pahncke, de Vetter.

(2) Cf. X. de Hornstein, *op. cit.*

(3) *Dictionnaire de théologie catholique*, art. Eckart, col. 2073.

(4) *Op. cit.*, p. 149.

(5) *Gersonii Opera*, t. I, col. 147.

1er et du 4e Dim. après l'Oct. de l'Épiphanie, du lundi de Pâques, du 9e et du 20e Dim. après la Trinité, etc. Le Saint-Esprit fait le vide en nous, dit Tauler, et ensuite le comble en augmentant toujours ainsi notre capacité de recevoir (Serm. 2 de Pentecôte).

Après avoir affirmé ce principe général sous toutes ses formes et invité les âmes à aspirer à cette perfection, il peut paraître parfois faire des réserves. Il dit dans le 2e sermon du 20e Dim. après la Trinité : « Dieu appelle quelques-uns à la contemplation intime ; il en appelle d'autres à l'action ; et enfin il en appelle un petit nombre à l'ineffable repos intérieur, au tranquille silence, pour adhérer à la divine obscurité dans l'unité de l'esprit. » Mais cette dernière phrase vise certainement, non pas l'appel *éloigné* à la vie unitive, qui est général selon les principes de Tauler, mais l'appel *prochain*. La preuve en est, qu'il ajoute immédiatement : « Mais la plupart ne réfléchissent pas à leur vocation, d'où il suit que lorsque Dieu les apppelle aux choses extérieures, c'est alors qu'ils se recueillent, et quand il les voudrait recueillir, c'est alors qu'ils se répandent au dehors. » Ces dernières lignes parlent d'un appel individuel prochain par une grâce actuelle suffisante. Dans les pages suivantes, Tauler revient à son principe : « Plongeons-nous donc d'un trait, et du plus intime de notre âme, dans ce vrai fond de Dieu... Et si nous ne pouvons pas, d'un coup, atteindre cette nudité de l'esprit..., allons-y doucement, méthodiquement par la voie de la contemplation intérieure et des opérations intimes. » C'est la même doctrine que celle que nous trouvons plus tard chez Louis de Blois, le défenseur de Tauler et chez saint Jean de la Croix.

Il serait facile de mentionner bien d'autres textes de Tauler (1). On pourrait citer longuement *les Institutions*,

(1) Cf. *Sermons de Tauler*, la finale du 38e de l'édition allemande Vetter, 1910, p. 154, 6, où il est dit que « nous sommes tous appelés à une mesure débordante ». Sans doute il dit que *tout* homme n'est point obligé de *tout* abandonner (les conseils évangéliques restent

où des disciples du maître réunirent l'essentiel de la doctrine contenue dans ses Sermons (1).

Tauler a même noté les *trois signes qui marquent l'appel prochain à la contemplation infuse*, ce sont ceux qu'expliquera saint Jean de la Croix (2). Le grand mystique espagnol, qui parlera tant plus tard de la *foi nue* dépouillée de consolations et suavités sensibles, paraît bien aussi en cela s'être inspiré de Tauler, qui a le premier, semble-t-il, employé ces termes, et qui a si bien montré quelle contemplation surnaturelle et quelle union divine se trouvent dans cette foi nue (3).

distincts des préceptes), mais, selon lui, comme selon saint Thomas IIª IIæ, q. 184, a. 3, tout homme doit être abandonné à un degré quelconque, et chacun, selon sa condition, *doit* tendre à la perfection de la charité et à l'union divine. Que chacun prie dans ce sens, et s'il persévère il sera exaucé. Voir aussi le sermon 62ª.

(1) Cf. *Institutions*, ch. v, vi, vii. En ce dernier passage, il est dit que « l'âme, laissant toute occupation extérieure inutile, trouvera, par l'abnégation de la volonté propre et la vraie humilité, une certaine *quiétude* et *expérience surnaturelle des choses divines*, qui conduit à la pleine perfection, où l'on a une vue surnaturelle de toutes choses, tandis que *si le jugement propre et la volonté propre ne sont pas assez mortifiés, l'homme garde toujours une rudesse naturelle et ne mérite pas d'être éclairé et purifié dans le feu de l'Esprit-Saint* ». Item ch. 25 : « La principale cause pour laquelle *si peu arrivent* à cet état si désirable, *c'est qu'ils ne persévèrent pas à demander cette grâce et qu'ils n'ont guère soin d'extirper les défauts* et les vices pour arriver à la pureté du cœur et à l'union à Dieu. A cette union aimante sont pourtant ordonnés comme à leur fin tous les exercices de piété, comme la méditation, les prières vocales, ainsi que les jeûnes et les veilles ». Item, ch. 28 sur les inspirations du Saint-Esprit.

(2) Cf. *Institutions*, ch. 35, cité longuement par Saudreau, *Union à Dieu*, 3ª éd., p. 218.

(3) Cf. *Institutions*, ch. 8 : « Aucune véritable perfection ne consiste dans les révélations et dans les consolations... Les consolations sensibles sont le partage des commençants et des faibles ; mais peu à peu ceux-ci avancent, ils deviennent plus vertueux et plus fermes ; alors ils se trouvent *dénués de consolation*, et ils n'ont d'autre moyen de salut que de *s'attacher fortement à une foi toute simple et toute nue*. Le Seigneur, il est vrai, ne leur communique en ce temps-là *aucune lumière particulière, c'est pourtant alors qu'ils le possèdent plus abondam-*

Tauler ne fut certes pas quiétiste: ce n'est point chez lui, quoi qu'en ait dit Preger, que Luther a puisé sa doctrine contre les bonnes œuvres, ni celle de la justification par la foi seule. Il connaissait très bien saint Thomas et il le suit souvent, mais certaines idées d'Eckart, sur le fond de l'âme, l'impressionnèrent beaucoup. Dans l'affirmation de ces idées, il fut plus prudent que son Maître, il eut conscience du danger qui le menaçait, aussi insista-t-il vivement sur la distinction entre Dieu et la créature pour éviter toute confusion panthéistique (1). Son œuvre conserve une grande originalitté, on y sent constamment la flamme apostolique; l'étude récente de M. de Hoorstein le met bien en relief et confirme les jugements de Louis de Blois et de Bossuet sur l'orthodoxie du grand dominicain.

« Tandis que maître Eckart, dit cet auteur (2), a saisi la mystique du côté de l'intelligence, et Tauler du côté de la volonté, Suso l'a saisie du côté du cœur... On peut dire de Suso qu'il est un disciple de saint Thomas, et l'on peut le ranger parmi les thomistes... bien qu'il sacrifie plus d'une fois aux doctrines néo-platoniciennes » (3). Il ne voulut point défendre les expressions malheureuses d'Eckart. mais bien sa personne et ses intentions. C'est en vain aussi qu'on chercherait à relever chez le B^x^ Suso des traces de quiétisme. Voyons brièvement ce qu'il dit de la question qui nous occupe.

Au XIV^e^ et au XV^e^ siècle, son *Livre de la Sagesse Éternelle* était l'ouvrage de spiritualité le plus lu en Allema-

ment. Et c'est pour cela que ceux qui s'appliquent à mortifier et à rompre courageusement leur volonté propre, tant dans la prospérité que l'adversité, arrivent bien plus tôt que les autres par une résignation vraie et sincère, dans une foi simple, au comble de la perfection. » Cette *foi nue*, dite ainsi parce que dépouillée de suavités sensibles, est unie au don d'intelligence ou même à celui de sagesse, comme la Foi dont parlera saint Jean de la Croix. On trouverait dans les Sermons de Tauler plusieurs pages semblables à ce chapitre 8 des *Institutions*.

(1) Cf. Xavier de Hornstein, *op. cit.*, p. 214. — (2) *Ibid.*, p. 288.

(3) *Ibid.*

gne (1). Il y demande à Dieu de lui faire connaître le vrai chemin de la perfection; voici la réponse de la Sagesse Éternelle : « La doctrine la plus vraie, la plus utile, la plus brève que tu puisses trouver dans l'Écriture et qui t'enseignera en peu de mots et en toute vérité la perfection d'une vie pure est celle-ci : Tiens-toi séparé des hommes, garde-toi pur de toute imagination, *affranchis-toi de tout ce qui passe et de tout ce qui pourrait t'attacher*, t'inquiéter des préoccupations du monde, *et dirige en tout temps ton esprit vers une secrète contemplation de Dieu*, m'ayant tous les jours devant les yeux comme un but dont ton œil ne doit pas se détacher. *Pour ce qui est des autres pratiques*, comme la pauvreté, les jeûnes, les veilles et toute autre mortification, *dirige-les vers ce but comme vers leur fin*, et n'en embrasse beaucoup qu'autant que beaucoup peuvent te conduire au but. C'est ainsi que tu parviendras à la suprême perfection, où pas un homme parmi des millers n'arrive, parce qu'*ils mettent leur fin dans d'autres pratiques* et qu'ainsi ils vont à l'aventure pendant des années... Je te dis cela afin que tu saches où tu dois arriver, *vers quelles choses tu dois tendre et où tu dois diriger ton cœur*. Si tu es distrait de cette contemplation, il doit te sembler que la béatitude éternelle t'est enlevée, et aussitôt il t'y faut revenir afin de regagner ce que tu as perdu (2). »

« *La vraie perfection consiste*, en effet, *dans l'union* des puissances les plus élevées de l'âme avec Celui qui est le principe de tout être, par le *moyen d'une haute contemplation*, à laquelle on se livre avec un ardent amour et dans la suprême jouissance du souverain Bien, autant que cela est possible à la faiblesse de notre corps appesanti... *Quand l'homme s'est conformé à l'image de Jésus-Christ, il est transformé par l'Esprit de Dieu...* de clarté en clarté... Car plus souvent nous le contemplerons avec des yeux

(1) Cf. *Œuvres mystiques du B^x Suso*, traduites par le P. THIRIOT, O. P., Paris, Lecoffre, 1899, introduction.

(2) *Livre de la Sagesse éternelle*, ch. 22.

pleins de désirs, et plus souvent nous conformerons notre vie à la sienne, plus noblement aussi nous jouirons, dans l'éternité, de sa béatitude essentielle (1). »

« Mais personne, lui dit Notre-Seigneur, ne peut arriver à la sublime contemplation de la Divinité, ni en goûter la suavité, sans avoir passé par la *contemplation des amertumes et des abaissements de mon Humanité* (2). » « *Il faut entrer par l'ouverture de mon côté dans mon cœur blessé d'amour*, il faut t'y enfermer, pour y habiter toujours, y mourir au monde. *Alors je te purifierai avec l'eau vive, par mon sang je te donnerai la flamme de la charité, et m'unirai à toi pour toujours* (3). »

Pour arriver à cette perfection il faut vaincre de nombreux obstacles, dit le Bienheureux dans le *Sermon II*e, et il en énumère neuf, ceux-là mêmes qu'étudiera plus tard saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* en traitant de la purification active des sens, de l'imagination, de l'intelligence ou du jugement propre, de la volonté propre, du désir des révélations ou visions. Il faut aussi une grande humilité, l'amour des croix purificatrices (purifications passives) pour arriver à la parfaite pureté de cœur des adorateurs en esprit et en vérité (4). Et lorsque l'âme sera délivrée des désirs terrestres, tranquille, elle recevra la grâce de la contemplation et de l'union divine (5). Cette grâce n'est pas seulement réservée à quelques âmes privilégiées, *le Seigneur*, dit le Bienheureux, *est comme un pauvre voyageur qui frappe à toutes les portes du chemin, et presque aucune ne s'ouvre* pour le recevoir : « *Ainsi il y a beaucoup d'appelés à la divine contemplation, mais il y a peu d'élus* (6) », il y en a peu finalement qui y sont élevés, car beaucoup sont restés sourds à l'appel divin.

Cette doctrine du Bx Henri Suso est bien la même que

(1) *Petit livre des lettres*, lettre X. — (2) *Sagesse éternelle*, ch. 2. — (3) *Ibid.*, ch. 18. — (4) Cf. *Lettres* XII et XIII, éd. Thiriot ; XV et XVI, éd. Preger. — Item *Livre de la Sagesse éternelle*, ch. 23. — (5) *Sagesse éternelle*, ch. 24, et *Vie*, ch. 4, *Sermon* I. — (6) *Sagesse éternelle*, ch. 6.

celle de saint Thomas et celle de Tauler. C'est toujours la grande voie de la tradition qui se transmet vivante dans l'Église.

C'est la même vérité, qu'exprime au XV^e^ siècle le très précieux *Dialogue* de SAINTE CATHERINE DE SIENNE. On ne peut se faire une plus haute idée de la perfection et de la charité. Pour y arriver il faut, lui dit le Père, passer par un pont qui relie la terre au ciel et qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, la voie, la vérité et la vie : « Le pont a *trois degrés*, qui correspondent aux *trois états de l'âme*. Le premier degré c'est *ses pieds*, qui signifient l'affection; les pieds portent le corps, comme l'affection porte l'âme. Ces pieds percés doivent te servir de degrés pour arriver *au côté*, qui est le second degré *où te sera révélé le secret du cœur*. Car, dès que l'âme s'est élevée à l'affection des pieds, elle commence à goûter l'affection du cœur ; elle fixe l'œil de l'intelligence dans le cœur entr'ouvert de mon Fils, où elle trouve la perfection de l'amour. Son amour est parfait, car ce n'est pas l'intérêt qui l'inspire... Alors l'âme s'emplit d'amour, en voyant qu'elle est tant aimée. Elle monte du second degré au troisième, c'est-à-dire à cette *bouche* pleine de douceur où elle trouve *la paix*, après la grande guerre qu'avaient causée ses fautes. Le premier degré la détache des affections de la terre et la dépouille du vice (voie purgative); le second degré (voie illuminative) la remplit d'amour pour la vertu ; le troisième (voie unitive) lui fait goûter la paix » (ch. 26).

Dès le deuxième degré, « où sont révélés les secrets du Cœur du Christ », commence la contemplation infuse, comme le dira aussi saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. 14.

Il est dit plus loin dans ce même *Dialogue*, ch. 66 : « Souvent l'âme, dans son ignorance, s'obstine à réciter de vive voix certaines prières, lorsque je la visite, tantôt en lui donnant une claire connaissance d'elle-même et la contrition de ses fautes, tantôt en lui faisant comprendre la grandeur de ma charité... ou la présence de mon Fils bien-

aimé... Dès qu'elle sent au contraire ma visite par les moyens que je viens de dire, elle doit abandonner la prière vocale pour la prière mentale et ne la reprendre que si elle a le temps... Ainsi par la persévérance l'âme goûtera la prière véritable et se nourrira du sang de mon Fils bien-aimé. »

« *Le bonheur que possède celui qui suit la voie véritable, la langue ne pourra jamais le raconter, l'oreille l'entendre et l'œil le contempler, car celui-là possède et goûte déjà le bien qui est préparé pour la vie du ciel* » (c. 28). *Après les larmes de l'amour-propre,* après celles de la crainte servile, il connaîtra *celles du pur amour* (ch. 89, 6). La connaissance de lui-même grandira avec celle de l'infinie bonté, il se méprisera lui-même, et se reposera en Dieu (*ibid.*). — Cet « état unitif » est décrit au ch. 89 et il est tout à fait distingué des visions et révélations (ch. 70).

La contemplation, d'où résulte cette union, est bien *infuse,* car il est dit : ch. 61, 12 : « Si mes serviteurs rougissent de leur imperfection, s'ils aiment la vertu, s'ils arrachent avec une sainte haine la racine de l'amour-propre spirituel qui est en eux..., *alors ils me seront si agréables... que je me manifesterai à eux.* » — « Je te dis cela, ma très douce fille, pour te faire connaître *la perfection de l'état unitif* où l'intelligence est ravie *par le feu de ma charité qui donne la lumière surnaturelle.* L'âme m'aime avec cette lumière, parce que l'amour suit l'intelligence; plus elle connaît, plus elle aime, et plus elle aime, plus elle connaît. L'intelligence et l'amour se nourrissent réciproquement. »

Sainte Catherine de Sienne enfin, comme plus tard sainte Thérèse (*Chemin,* ch. XIX), dit que *tous sont invités à boire à la fontaine d'eau vive*; cf. ch. 53 : « Ma vérité vous a tous généralement et particulièrement appelés, lorsque mon Fils, plein d'un ardent désir, criait dans le temple : « *Que celui qui a soif vienne à moi et boive* » (S. Jean, VII, 37), car je suis la fontaine d'eau vive... Pourquoi dit-il : « *Venez à moi et buvez* »? Parce qu'en suivant sa doctrine, ou par

la voie des commandements et l'amour des conseils, ou par la pratique réelle des conseils et des commandements..., vous trouverez de quoi vous désaltérer, en goûtant le fruit du sang par l'union de la nature divine à la nature humaine. En vous trouvant en lui, vous vous trouverez en moi qui suis l'océan de la paix... Ainsi vous êtes invités à la fontaine d'eau vive de la grâce... *Vous devez persévérer jusqu'à ce que vous me trouviez, moi qui vous donne l'eau vive.* » — « *Il faut d'abord avoir soif*, est-il dit ch. 54; il n'y a d'invités que ceux qui ont soif, puisqu'il est dit : *Que celui qui a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.* Celui qui n'a pas soif ne saurait persévérer, il se laissera arrêter par les fatigues ou le plaisir,... il retournera en arrière dès qu'il rencontrera la persécution... Le désir de l'âme lui donne soif de la vertu, de mon honneur, du salut des âmes..., elle arrive à la lumière de l'intelligence et contemple l'amour infini, que je vous ai montré dans mon Fils crucifié. Alors elle trouve le repos et la paix,... elle s'emplit jusqu'aux bords de ma charité... Elle goûte l'eau vive qui se trouve en moi, l'océan de la paix. »

C'est encore la même doctrine qui se trouve plus tard dans les *Lettres* d'une autre grande mystique dominicaine, SAINTE CATHERINE DE RICCI (1). Dans une extase du 13 octobre 1553, elle disait au nom du Seigneur : « Je ne donne pas des perles à ceux qui ne savent pas les apprécier, mais seulement aux âmes qui les désirent, et qui prient nuit et jour avec larmes... Le chemin de la perfection est étroit au début, mais plus on s'y avance par amour pour moi, plus il est facile et doux d'y marcher. »

SAINT VINCENT FERRIER dit aussi dans son traité *De Vita spirituali*, 1ª P., c. 3 : « Après avoir rejeté toutes les préoccupations qui empêchent les germes des vertus de grandir, il faut généreusement pratiquer ces vertus, pour arriver à cette *pureté de cœur, par laquelle les yeux intérieurs s'ou-*

(1) Voir aussi la très belle *Vie de sainte Catherine de Ricci*, écrite par le P. BAYONE, O. P.

vrent à la contemplation divine, qui donne le repos et la paix ; alors en effet *l'homme ne se plaît à penser qu'à ce qui est de Dieu ou pour Lui.* » — « Veille toujours à te posséder dans cette paix et tranquillité du cœur » (ch. 4). « Ainsi, lorsque l'homme rentre en lui-même, l'œil de la contemplation s'ouvre... et le désir des biens célestes s'avive de plus en plus » (ch. 6). — « Si tu renonces pour le Christ aux choses inutiles, ne doute pas que le Seigneur te prépare dans sa douceur l'aliment de la consolation spirituelle » (2ª P., c. 5). — *Il ne faut point désirer les faveurs extraordinaires, les visions et révélations* (ibid., c. 11), *mais en s'oubliant soi-même il faut prier et supplier Jésus-Christ pour qu'il vienne et nous transforme en Lui,* pour que, morts au monde avec Lui, nous ressuscitions avec Lui : « Il faut te défier complètement de toi-même et de tous les biens... *te convertir tout entier vers le Christ très pauvre, t'appuyer sur ses bras, et Jésus crucifié vivra dans ton cœur et dans ton âme; alors tout transformé et transfiguré, tu le sentiras en ton cœur ;* tu seras mort au monde et tu ressusciteras dans la foi vive où *le Seigneur t'accordera les dons du Saint-Esprit et la sainte joie de l'union divine* » (3ª P., c. 1). — L'âme doit toujours désirer et demander à Dieu cette union d'amour (ibid., c. 2). Enfin parmi les perfections nécessaires aux serviteurs de Dieu et aux apôtres, saint Vincent Ferrier énumère ces trois qui supposent un haut degré de contemplation : « se souvenir continuellement des bienfaits de Dieu..., prier nuit et jour,... goûter (dans la partie supérieure de l'âme) la consolation divine ». Celle-ci peut subsister en effet au milieu des sécheresses de la sensibilité, et le saint déclare que Dieu la donne libéralement à tous ceux qui se donnent pleinement à Lui ; cf. *Tr. Consolatorius,* c. 3. Si nous n'arrivons pas à cette contemplation et à l'union qui en résulte, la faute en est à notre propre négligence et à notre pusillanimité. C'est la doctrine courante qui se trouve chez plusieurs autres auteurs dominicains du XV^e^ et du XVI^e^ siècle (1).

(1) P. Cf. P. Baptiste de Crema, O. P., *Della cognitione et vittoria de*

Saint Antonin, archevêque de Florence, ne parle pas autrement dans sa *Somme Théologique*, IV P., t. X à XVI, où il reproduit et développe la doctrine de saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit en général et en particulier. On peut facilement s'en rendre compte en consultant l'index fort complet de cette Somme aux mots « sapientia », « contemplatio », « caritas », etc.

Le Vble Louis de Grenade, qui a traité surtout de la vie ascétique, a souvent noté que celle-ci est ordonnée à la contemplation et à l'union mystique. On le voit par ce qu'il a écrit dans son traité de *la Dévotion*, c. I, § 2° : « *La parfaite oraison est la contemplation qui vient du Saint-Esprit*, sagesse savoureuse, qui, avec l'amour de Dieu, nous unit saintement à Lui; *cette bienheureuse union est la fin de toute la vie spirituelle..., c'est la perle précieuse* dont il est parlé dans l'Évangile pour laquelle on doit joyeusement tout donner. » — Pour arriver à ce but, L. de Grenade, là où il traite du temps à donner à l'oraison (1), dit qu'il faut lui consacrer une heure et demie ou deux heures, à moins qu'on ne la fasse, après la récitation de l'office divin, ou après la sainte messe, lorsque déjà le cœur est disposé à s'unir à Dieu.

Dans le *Court Traité de l'Oraison*, Introduction, voulant décrire la perfection de celle-ci, il décrit l'oraison infuse. « L'âme, dit-il, y entend la voix de l'Époux, parce que, comme l'a décrit saint Bonaventure, Dieu étant en elle, *elle reçoit l'onction de la grâce, puis elle est élevée en esprit, éle-*

si stesso, l. I, c. 19, et Marc Cattaneo, O. P., archevêque de Rhodes, *Della vera Perfezione*, c. 22 à 29. Dans cet ouvrage, qui est de la moitié du XVI^e^ siècle, Marco Cattáneo dit qu'il faut passer par la *ténèbre divine* (c. 28-29) pour arriver au sommet de la *théologie mystique* (expérimentale), avec laquelle, dit-il (c. 22), s'identifie la vraie sainteté ou la pleine perfection de la vie chrétienne. Le même auteur (c. 35-36) expose parmi les effets admirables du parfait amour de Dieu ceux qui sont proprement mystiques : « la blessure d'amour, l'ivresse spirituelle, l'extase et la transformation ».

(1) Cf. *De l'Oraison et de la considération*, P. I, c. 30.

vée elle contemple, contemplant elle aime, aimant elle goûte, et goûtant elle repose en Dieu. L'oraison (parfaite) est ainsi une pâque de l'âme, un baiser de paix, un sabbat spirituel... Elle est le remède pour les infirmes, la joie pour les affligés, la force pour les faibles, la récompense des justes... Elle est la porte royale pour entrer dans le Cœur de Dieu, elle contient les prémices de la gloire. Elle est une manne pleine de suavité; elle est comme l'échelle que vit Jacob pour s'élever de la terre au ciel. C'est de cette oraison que nous voulons traiter. »

Il s'agit bien de l'oraison *infuse*; on le voit mieux encore par ce qui suit, *ibid.*, § 2 : « Dans l'oraison, l'homme est spirituellement transfiguré,... *il y reçoit l'inspiration du Saint-Esprit... et plus il s'unit à Lui, plus il participe à sa lumière, et plus il devient parfait et semblable à Dieu. Si nous n'y mettions pas obstacle, nous recevrions bien davantage,* comme on reçoit d'un foyer de lumière et de chaleur dans la mesure où l'on s'en approche; aussi est-il dit dans le Psaume 33 : « Approchez-vous de Dieu, et vous recevrez sa lumière. »

C'est à cette contemplation infuse très désirable que dispose la méditation unie à la mortication intérieure et extérieure; Louis de Grenade le dit souvent : cf. *De la Dévotion*, ch. I; V, § 17-19; IX, § 7; *de l'Oraison et de la Considération*, 1ª P., c. XII, § 8; *Mémorial*, tr. 7, c. II, III, § 1, IV, § 1. Grenade eut même à souffrir pour ces idées, comme plusieurs spirituels de son temps; saint Jean de la Croix lui-même fut accusé d'illuminisme (1).

(1) Le P. Colunga, dominicain, a raconté, dans d'intéressants articles de la *Ciencia tomista* (mai, juillet, novembre 1914), les attaques injustes de certains théologiens comme Melchior Cano contre les meilleurs des spirituels ou des mystiques de cette époque que plusieurs voulaient confondre avec les illuminés. C'est l'époque où Melchior Cano déclara tout à fait condamnable *le Commentaire sur le Catéchisme chrétien* composé par un autre dominicain, CARRANZA, archevêque de Tolède, qui eut singulièrement à souffrir de ces attaques. Melchior Cano condamnait la prétention d'instruire les simples fidèles sur les choses de la foi, il ne voulait même pas qu'on leur fît

Le B^x Barthélemy des Martyrs, archevêque de Bragance, écrit à la même époque son *Compendium mysticae doctrinae*. Après avoir traité brièvement des fondements de la vie spirituelle, il déclare (ch. x) qu'il va enseigner « comment on arrive à la vraie contemplation et à l'amour unitif ». Il montre l'incomparable excellence de cette grâce, qui est pourtant offerte à tous et nécessaire pour arriver à la pleine perfection, spécialement pour être bon théologien et bon directeur spirituel (ch. xii). « Lorsque notre âme, dit-il (ch. x, § 1), obtient ce don, cette sagesse ou théologie mystique (expérimentale)..., elle est éclairée par la lumière de l'éternelle vérité, sa foi est rendue plus certaine, son espérance est affermie, sa charité s'enflamme... Elle a plus ainsi l'intelligence du mystère de la Déité que beaucoup de docteurs très érudits qui ne sont pas encore admis dans ce sanctuaire intérieur du Roi éternel, ni éclairés par cette lumière de grâce. *Il n'est pas étonnant que le Seigneur ait coutume d'opérer magnifiquement* (*magnifice soleat operari*) *en ceux qui se sont librement et pleinement donnés à Lui, et qui par suite Lui sont très chers.* » — « Il y a beaucoup de choses que tu ignores, dit-il (ch. 26), si tu n'es pas passé de la théologie spécula-

connaître la matière et la forme des sacrements. Dominique Soto, O. P., fut plus juste pour Carranza, mais lui fit cependant des critiques qui dénotent une réelle prévention contre les tendances mystiques. Pierre Soto, au contraire, était favorable aux spirituels. C'est l'époque où l'inquisition espagnole, dirigée alors par l'archevêque de Séville, Valdes, ami de Cano, condamna le livre de Carranza. Le catalogue des livres prohibés par Valdes en 1559 condamnait aussi les *Avis et Règles chrétiennes*, du B^x Jean d'Avila, les œuvres de Louis de Grenade : *Guide des pécheurs, Traité de l'oraison.* Cano jugeait Grenade condamnable pour avoir prétendu que tous les fidèles, s'ils pratiquent la mortification et sont dociles au Saint-Esprit, peuvent obtenir le don de contemplation et arriver à la perfection chrétienne. Grenade appela de cette condamnation au Concile de Trente et obtint de lui et du pape Pie IV l'approbation de son *Traité de l'oraison.* Étaient encore prohibées les œuvres de Denys le Chartreux et les *Institutions* de Tauler. — Sainte Thérèse fait allusion à ces luttes et parle des ennemis de la contemplation dans le *Chemin*, ch. 30.

tive à la théologie affective, de la science à la sagesse..., qui donne une connaissance expérimentale de Dieu. Aussi, comme le dit Gerson, il convient que les théologiens scolastiques lisent souvent les livres de théologie mystique; cette lecture fait naître l'amour des choses spirituelles et le désir de les expérimenter. La parole de Dieu, en effet, est de feu, *ignitum eloquium*, et ce sont ceux qui arrivent à la contemplation qui peuvent être dits à bon droit de parfaits théologiens, comme le furent saint Thomas, saint Bonaventure et ceux dont on célèbre les mérites. »

Le chemin qui conduit à la contemplation mystique et à l'amour unitif, c'est la sincère humilité, et la conformité à la volonté de Dieu; cf. ch. x, § 2 : « A l'exercice de la mortification et de la résignation l'âme doit joindre de fréquentes aspirations et prières, l'expression de son vif désir de Dieu, c'est le chemin par lequel elle arrivera vite (*citissime*) à la théologie mystique et à l'union divine. »

Cette grâce n'est refusée à aucun de ceux qui aiment vraiment Dieu et le cherchent avec toute diligence; cf. ch. 24, § 4 : « *Quanto aliquis ardentius Deum amat, tanto plenius Dilectus revelatur, et quanto dilectio est ardentior, tantum divinorum cognitio est profundior et magis perspicua*... Si quis diligenter a delectatione exteriori distrahitur, mox necessario degustare incipit aliquid aeternae dulcedinis... Quantus autem hic gustus sit, nec is, cui gustare datum est, satis potest exprimere : *sola enim noscitur experientia* : — Plus l'âme aime Dieu, et plus Dieu se révèle à elle... si l'on renonce généreusement au plaisir extérieur, on commencera bientôt à goûter quelque chose de l'éternelle douceur... Quel est ce goût? Celui-là même à qui il a été donné de goûter ne peut l'exprimer comme il convient, seule l'expérience peut l'apprendre. »

Il est dit encore au ch. 26 : « *Ceux qui s'exercent avec diligence dans les choses spirituelles sont progressivement élevés aux divers degrés de la contemplation. Il faut travailler avec persévérance pour arriver là. Persévère donc, supporte l'épreuve que Dieu t'envoie, et ton espérance ne*

sera pas confondue. » Item ch. 27 : « Suivons donc cette route : que l'âme pure serve Dieu par une pure dévotion, qu'en le servant ainsi assidûment elle goûte, qu'en le goûtant elle éprouve combien Il est doux, *quam suavis est Dominus*, et qu'enfin, ivre d'amour, elle ne vive que pour le contempler, le désirer..., s'unir à Lui,... en redisant les paroles du cantique : « *Tenui eum, nec dimittam* : Je le possède et ne le perdrai plus. »

Aussi le B^x^ Barthélemy des Martyrs proteste-t-il contre l'abus des méthodes et l'usage excessif des considérations au détriment des affections qui conduisent plus promptement à l'union à Dieu ; cf. ch. 20 : « On devient ainsi plus subtil et curieux que dévot et vertueux; on pense avoir fait assez si l'on a découvert une considération nouvelle, alors même que par celle-ci on n'arrive pas à la véritable union... La méditation n'est inutile que pour susciter et entretenir le feu de l'amour divin. »

Jean de Saint-Thomas, dans son lumineux traité *De Donis Spiritus Sancti*, in I^am^ II^ae^, q. 68, montre comment les dons du Saint-Esprit sont accordés à tous les chrétiens au baptême pour qu'ils puissent pratiquer parfaitement les vertus et entrer dans l'intimité de Dieu : « *Ceux*, dit-il, *qui ne pratiquent que les vertus communes, diffèrent de ceux qui sont conduits par les dons du Saint-Esprit, comme l'oiseau qui marche sur terre diffère de celui qui vole, soutenu par le souffle du vent* » (In I^am^ II^ae^, q. 68, disp. 18, a. 1). — « Les dons perfectionnent les vertus, leur ajoutent un éclat, une splendeur nouvelle, leur permettent d'atteindre plus haut : c'est ainsi que la foi seule nous laisse dans l'obscurité, et les hommes qui n'ont d'autre contemplation que celle qui procède de la seule foi ne peuvent pas beaucoup persévérer dans la ferveur ; pour être contemplatif et pénétrer les mystères de la foi, il faut le don d'intelligence » (*ibid.*, § 12). — « L'âme purifiée par le baptême reçoit du Saint-Esprit descendu en elle une certaine intelligence des choses célestes, comme si le ciel s'entr'ouvrait

pour lui laisser voir la gloire de Dieu. *C'est un signe que le ciel s'entr'ouvre et que le Saint-Esprit nous éclaire, lorsqu'on reçoit avec une sainte joie quelque intelligence de la gloire de Dieu* (*valde delectari et intelligere aliqua de gloria Dei*). D'où il suit qu'*il est nécessaire* que l'âme sorte de l'obscurité de la simple foi et qu'elle coure vers Dieu sous l'illumination des dons du Saint-Esprit, par lesquels, comme revêtue d'or, elle connaît les divers sentiments spirituels et reçoit l'intelligence des choses divines... Alors elle est élevée à la lumineuse contemplation de la grandeur des mystères et de leur crédibilité, dans la flamme de l'amour, *et in splendore ignis flammantis in nocte*, comme dit Isaïe, III. L'âme qui désire la perfection *doit donc désirer connaître Dieu présent en elle*, non seulement par la foi, mais *à la lumière des dons du Saint-Esprit* : elle doit désirer que souvent lui soit donnée cette connaissance qui s'achève dans l'amour » (*ibid.*, § 13-14). « Par le don d'intelligence l'esprit est rendu plus subtil, plus pénétrant, pour marcher dans la lumière, même lorsqu'il se trouve dans les ténèbres de la Déité. Ainsi il entre dans le domaine de Dieu, *intrat in potentias Domini*, et, contemplant la gloire du Seigneur, il est transformé et conduit de vertu en vertu par le Saint-Esprit » (*ibid.*, a. 3, § 20).

C'est parce que la contemplation est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne que Jean de Saint-Thomas en a traité dans son *Catéchisme* (*Comp. de la Doctrina cristiana*, P. 2ª, c. 12, § 1), où il dit que par elle l'âme est affermie dans la vertu, unie à Dieu, et spirituellement transformée par l'expérience des choses divines.

Vallgornera composa peu après, en réunissant une foule de textes du Docteur Angélique, la *Mystica Theologia D. Thomae*, où il transcrivit ce qu'avait dit Jean de Saint-Thomas sur les dons, et où il copia aussi assez souvent le carme Philippe de la Sainte-Trinité. Bien qu'il ait insisté outre mesure sur la contemplation dite acquise et qu'il ait présenté des arguments assez faibles pour la distinguer de l'infuse, il a conservé la doctrine traditionnelle. Il dit,

ibid., q. 4, d. 3, a. 1 : « Celui-là est parfait qui a la vraie sagesse. C'est la doctrine de saint Thomas fondée sur cette parole de saint Paul, *I Cor.* 2 : *Sapientiam autem loquimur inter perfectos...* Aux parfaits il convient de parler non plus seulement des éléments de la sagesse chrétienne, mais des choses profondes et cachées de la perfection et de la sainteté. » — Il soutient avec ardeur que la contemplation surnaturelle ou infuse est offerte à toutes les âmes généreuses, humbles, mortifiées, et dociles au Saint-Esprit. Il dit que nous devons tous la désirer, qu'on peut la mériter *saltem de congruo*, au moins d'un mérite de convenance (cf. *ibid.*, q. 3, d. 3, a. 6), et qu'elle est ordinairement accordée aux parfaits.

On lit, *ibid.*, q. 3, d. 3, a. 3, n° 604, 606 : « *debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare...* Finem habet intimam animae cum Deo summe dilecto unionem fruitivam ; subjectum habet intellectum hominis Spiritus Sancti donis illustratum, et ipsa propter se diligetur, cum sit actus vitae perfectissimus, sibique sufficientissimus... Expedit ad perfectissimam humilitatem, ad perfectissimam mansuetudinem et ad reliquas virtutes in perfectissimo gradu conari. Cur non expediat ad perfectissimam orationem contendere?... Expedit etiam magnam sanctitatem summis precibus efflagitare ad gloriam Dei, ut ei magis placeamus... ergo et divinam contemplationem. *Vitiosum esset et praesumptuosum* quod aliquis in statu imperfectae virtutis existens, attendaret *statim assequi* ea quae sunt perfectae virtutis. Sed si quis ad hoc tenderet, ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est praesumptuosum... Et sic *nihil utilius contemplatione supernaturali ;* quamvis enim qui vacant activae vitae, multis aliis prosint, *multo tamen magis prosunt qui vacant contemplationi, ex cujus abundantia*, cum aliquando proximorum saluti vacant, *plus unico suadent verbo* heroicae vitae conjuncto, quam alii multis concionibus. » Aussi saint Thomas a-t-il dit, après les Pères, que la prédication de la parole de Dieu doit procéder « ex plenitudine contemplationis ».

Vallgornera dit encore, *ibid.*, q. 4, d. 1, a. 12 : « *Debent omnes* et maxime Deo specialiter consecratae animae, *ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere...* Ideo necesse et quod anima, et specialiter Deo consecrata, quae perfectionis viam, Deo excitante et adjuvante, fuit ingressa, non sistat in via purgativa..., nec sedeat in via illuminativa..., sed conveniens, imo *necessarium est ut pergat ulterius*, totamque viam, etiam unitivam, percurrat, ut tandem ad suavitatem montis conscensa, Deoque intime unita... *beatitudine inchoata fruatur. Non enim potest anima alibi quiescere*, alibi satiari, *quam in hac perfecta sui cum Deo unione.* Ad illam Deus animam saepius invitat : unde ait per Isaiam, c. 55 : *Omnes sitientes, venite ad aquas...*

« Ut anima debite ad Deum tendat, et ut ei intime uniatur, non debet statim temere ad ejus dulces amplexus et ad oris osculum aspirare; sed prius *velut humilis ancilla ad pedum osculum* in via purgativa accedat, Magdalenam imitata; deinde *velut filia dilecta ad osculum manuum properet*, in via illuminativa ; et denique *velut sponsa dilectissima ad sacrum oris osculum* fidenter in via unitiva consurgat : sic enim ipso Domino admittente tam arcte cum eo conjungetur, quod erit unus cum ipso spiritus. »

Le B[x] François de Possadas, O. P., *Carta del Esposo Cristo*, § xii et xx, parle aussi de même.

En France, au XVII[e] siècle, un des grands adversaires du quiétisme, Massoulié, O. P., écrit contre cette erreur son *Traité de l'Amour de Dieu* et celui *De la véritable oraison*. Dans ce dernier traité, où il est surtout préoccupé de l'erreur à combattre, quelques expressions des premiers chapitres pourraient faire croire qu'il considère la contemplation infuse comme proprement extraordinaire ou en dehors de la voie normale de la sainteté; mais le sens de ces expressions se précise par les derniers chapitres de l'ouvrage, où il parle de l'oraison de quiétude, comme les

auteurs que nous venons de citer. De plus, Massoulié composa aussi le manuel bien connu intitulé *Méditations de saint Thomas*, où, traitant de la voie unitive, il explique les *dix degrés de l'amour* énumérés par saint Bernard (*In Canticum*), selon le commentaire contenu dans l'Opuscule 61e attribué à saint Thomas. Or ces degrés de l'amour divin, que Massoulié considère comme le chemin normal de la haute perfection, sont manifestement d'ordre mystique, surtout les plus élevés : l'âme y aspire à la possession de Dieu, elle est enflammée d'amour, supporte infatigablement les grandes épreuves intérieures, et finalement est transformée pour ainsi dire en Dieu, qui la vivifie. Saint Jean de la Croix a expliqué ces mêmes dix degrés de l'amour dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. 18 à 20, et il montre dans le neuvième l'union transformante, prélude de celle du ciel.

Le P. Piny, à la même époque, écrit *La plus parfaite des voies intérieures*, 1683, petit livre très loué par Noël Alexandre, et dont s'est visiblement inspiré au XVIIIe siècle le P. de Caussade en traitant le même sujet. Il y enseigne que la voie la plus parfaite, celle qui glorifie Dieu davantage, est celle du *complet abandon à la Providence*, en toutes les circonstances par lesquelles elle nous conduit. Or cette voie dispose à la contemplation infuse ou passive, et même on ne peut la suivre parfaitement que si l'on a déjà reçu ce don de contemplation, qui nous fait voir, dans tous les événements, même les plus pénibles et imprévus, les desseins de Dieu. Aussi le même ouvrage, ch. xv, montre-t-il que le véritable « esprit d'oraison » conduit à une union à Dieu presque continuelle; ce qui suppose un influx spécial des dons, où leur mode surhumain est déjà assez manifeste. Et il est dit, *ibid.*, ch. xix, que « cette voie convient à toutes sortes de personnes et que Dieu nous appelle tous à y entrer ». C'est en effet la meilleure manière de porter sa croix, et à tous il est dit : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et porte sa croix tous les jours ».

Le P. Piny dit aussi dans son livre, *la Présence de Dieu* IIe P., ch. 31 : « Il n'y a pas de disposition intérieure, meilleure, plus avantageuse, plus consolante et plus sanctifiante que cette sorte de présence d'union par adhérence, par acquiescement et par abandon à la divine volonté... Si sainte et si salutaire que soit cette présence de Dieu, il n'en est pas de plus *facile à obtenir*. Que faut-il en effet pour l'avoir? Laisser faire Dieu par une amoureuse adhérence, un abandon, un acquiescement tranquille... *Trois fois heureux celui qui possède cette sorte de présence à tous les cinq degrés que l'on peut et doit avoir pour la posséder dans la perfection*. Par le premier degré, en effet, celui qui nous y prépare, on est déjà au nombre de ces bons cœurs, de ces âmes généreuses, qui veulent être à Dieu, tout à Dieu, à n'importe quel prix... Par le deuxième, celui qui nous établit dans cette présence d'union, nous avons l'avantage d'être en Dieu et d'avoir Dieu en nous par le lien de la plus pure charité... Par le troisième degré, celui qui nous affermit, nous entrons dans cette union avec Dieu d'une manière encore plus intime, par la constance et la fermeté que nous mettons à adhérer et à demeurer unis à sa volonté, jusque sous le pressoir crucifiant mais sanctifiant de la Croix. Par le quatrième degré... on est dans une *paix continuelle, paix sans trouble dans la souffrance et sans empressement dans l'action*. Enfin par le cinquième degré... nous entrons dans l'oubli complet et *l'abnégation totale de nous-mêmes, de telle sorte qu'il n'y a plus rien en nous qui règne, si ce n'est Dieu seul et sa volonté seule*. Ainsi nous pouvons commencer sur la terre ce que nous espérons continuer éternellement dans le ciel. » Telle est manifestement la perfection des vertus théologales et *de la docilité au Saint-Esprit*; spécialement on voit dans cet état *l'excellence du don de sagesse, qui répond à la béatitude des pacifiques*, parce que, *nous faisant voir tout en Dieu*, il est le principe de cette paix quasi inaltérable, dont il vient d'être parlé (1).

(1) Le P. Noël, O. P., vient de publier une nouvelle édition des principales œuvres du P. Piny.

Il faut citer aussi le livre très profond d'un vrai mystique, peu connu en dehors de l'Ordre de Saint-Dominique, *la Croix de Jésus* (1) du P. Louis Chardon (1646). Avec une pénétration parfois comparable à celle de saint Jean de la Croix, il traite des secrets de la vie mystique, de l'influence profonde du Saint-Esprit dans l'âme qui passe par le creuset spirituel. Il introduit dans le mystère de la Croix, mystère de l'amour crucifiant et réparateur. Dans les premières pages, l'auteur remarque que cette doctrine est utile à tous, et que les âmes en devenant généreuses désirent une union à Dieu toujours plus intime, que celui-là seul connaît qui l'a expérimentée (2). Elles désirent, dit-il (3), les eaux vives de l'oraison qui seules peuvent étancher leur soif. Lorsque Dieu répand son amour en nos cœurs, ce n'est pas pour qu'il y reste oisif, mais pour que sous son influence notre âme s'élève jusqu'à la source même de la grâce (4). « *D'ordinaire*, ajoute-t-il, *Dieu se communique à sa créature dans la mesure de ses dispositions; plus celles-ci sont pures, et plus les Personnes divines se rendent intimement présentes dans l'âme...* Ceux à qui le Saint-Esprit se communique (et ce sont tous ceux qui ne résistent pas à ses adorables communications) sont sanctifiés par son action et reçoivent de Lui une vie non seulement surnaturelle, mais suréminente et mystique (5). » Mais, est-il dit plus loin (6), bien que Dieu ne soit pas avare de ses consolations et les répande en abondance dans le cœur de ses amis, il ne les accorde pas toujours; mais il se plaît parfois à les retirer pour éprouver notre constance, pour faire pratiquer certaines vertus, et rendre notre humilité plus méritoire en nous montrant, dans la privation le besoin que nous avons de la grâce, sans laquelle nous ne pouvons grandir dans la charité.

(1) Une nouvelle édition de cet ouvrage a paru en 1896 à Paris chez Lethielleux, en deux volumes. — (2) *Ibid.*, t. I, p. IX et X. — (3) *Ibid.*, 1re entr., ch. 2, p. 24, 25. — (4) *Ibid.*, ch. 19, p. 236. — (5) *Ibid.*, t. II, 3e entr., ch. 6, p. 288 : « Comment les missions invisibles des personnes divines sont principes des opérations mystiques dans les âmes qui progressent en la grâce ». — (6) *Ibid.*, t. II, ch. 16, p. 378.

Nous pourrions citer ici, comme pleinement conforme à cette doctrine, celle du Bienheureux Grignion de Montfort, tertiaire de Saint-Dominique, d'autant que l'idée qu'il a exposée dans son admirable traité de la *Vraie dévotion à la Sainte Vierge* lui avait été inspirée par les premiers fils de Monsieur Olier, qui la tenait lui-même de la Vénérable Mère Agnès, Prieure des Dominicaines de Langeac. Nous avons déjà cité les passages les plus caractéristiques de ce traité, relatifs à la question présente. Cf. *Vie Spirit.*, oct. 1923, p. 26.

Il conviendrait d'ajouter le témoignage contenu dans les lettres de plusieurs saints et bienheureux ou bienheureuses de l'Ordre de Saint-Dominique (1), dont beaucoup furent stigmatisés (2); ils identifient généralement la pleine perfection chrétienne ou la voie unitive avec la vie mystique caractérisée par la prédominance du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit.

Ces dernières années, cette doctrine s'est de plus en plus affirmée dans les écrits de spiritualité de plusieurs auteurs dominicains.

Le P. Meynard, dans son *Traité de la vie intérieure*, 1885, sous l'influence de quelques auteurs des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, appelle, il est vrai, « extraordinaire » la contemplation infuse; mais lorsqu'il se demande si l'on peut la désirer, il répond, après avoir condamné le désir tout différent des visions, des extases et des stigmates : « Les auteurs paraissent divisés : les uns, et *c'est le grand nombre*, croyons-nous, *se fondant sur la doctrine de saint Thomas, affirment que ce désir est très légitime*; d'autres y voient de la présomption. Cette divergence d'opinion est plus apparente que réelle. Ceux qui affirment la légitimité de ce désir considèrent *la question en elle-même*, et n'ont en vue que les biens infiniment précieux de la contemplation; ceux de l'opinion opposée, uniquement préoccupés par les dangers des grâces exceptionnelles, disent que

(1) Cf. *Année Dominicaine*, et *les Bienheureuses dominicaines* par Mlle de Ganay. — (2) Cf. l'ouvrage du D^r^ Imbert sur la stigmatisation.

l'orgueil et la vaine complaisance se glissent facilement dans les hauteurs de la contemplation. Si les auteurs qui affirment la légitimité de ce désir ajoutent qu'il doit être humble, modéré, soumis à l'obéissance, accompagné de la pratique des vertus solides et même des vertus héroïques, *nous les croyons dans le vrai*; ces restrictions en effet suffisent pour écarter les dangers volontaires qui sont les seuls véritablement à craindre (1). » Il faut ajouter que rien ne peut mieux nous apprendre l'humilité que la contemplation infuse, puisque plus qu'aucune connaissance elle nous manifeste l'infinie grandeur de Dieu et par contraste notre néant et notre misère; c'est elle qui dans la nuit de l'esprit purifie l'âme des restes d'amour-propre et d'orgueil qui sont en elle (2).

Le P. Weiss, dans son *Apologie du christianisme*, l. IX, c. V, n° 6, écrit : « La mystique est pour tous les chrétiens fervents.... Il n'y a pas de condition, d'état, d'occupation, qui autorise quelqu'un à dire que la mystique ne le concerne pas... Elle est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. » Le même ouvrage défend, du reste, avec saint Thomas, en traitant de la perfection de la charité, que tous *doivent* y tendre, chacun selon sa condition.

Concluons avec le P. Schwalm (3), qui rappelait la doctrine de saint Thomas et « l'unanimité d'une tradition » : « *Saint Thomas d'Aquin ne classe jamais la contemplation parmi les grâces extraordinaires*. Faire des miracles, prophétiser, discerner l'Esprit de Dieu ou le mauvais esprit dans les cœurs..., telles sont les grâces que le Docteur Angélique signale comme en dehors des voies communes. Elles ne marquent pas des étapes dans le chemin des justes et des parfaits, pas même les étapes suprêmes... Ce sont des grâces d'utilité publique, des signes miraculeux d'un grand dessein de Dieu. *La contemplation rentre au contraire dans*

(1) *Traité de la Vie intérieure*, 1885, t. II, n° 75, p. 131. — (2) Cf. Saint Jean de la Croix, *Nuit*, l. II. — (3) Préface à *La vie d'union à Dieu* du P. Faucillon, O. P., p. xxxiii ss.

le développement normal de la vertu et de la perfection chrétienne... Ce n'est pas sans doute l'état universel des âmes en grâce avec Dieu, mais c'est le sommet où les achemine l'exercice des vertus morales ; c'est la tranquille possession de la vérité d'abord assimilée et découverte pas à pas dans la méditation ; c'est l'effet de l'amour divin triomphant de toute affection inférieure ; c'est la cause de ses meilleurs progrès ; c'est une prière des avançants et des parfaits. Telles sont les vues que saint Thomas développe dans son traité spécial de la vie contemplative. Elles semblent *décisives* pour trancher la question de savoir si la contemplation est un état extraordinaire... Ce qui serait anormal chez de simples débutants ne l'est plus pour des âmes exercées, mortifiées, purifiées, déjà en voie de perfection. Aussi pouvons-nous dire qu'au *cours d'une vie sacerdotale, religieuse ou simplement laïque* — pourvu qu'elle soit fervente et intérieure — *Dieu ne refuse pas d'ordinaire le don de la contemplation... Les mystiques dominicains sont unanimes à exciter le désir de cette grâce.* Ce n'est pas chez eux simple tradition d'Ordre ou d'École, c'est une doctrine qu'ils partagent avec saint Bonaventure, saint Bernard, Richard et Huges de Saint-Victor, Cassien et saint Grégoire le Grand... Tauler, Suso, sainte Catherine de Sienne, en développent beaucoup les conséquences pratiques... Tauler indique avec prudence les signes du véritable appel à cette forme d'oraison ; il en déduit une triple règle de conduite que saint Jean de la Croix, théologien d'esprit très net, et de formation bien thomiste, éclaircira au suprême degré. Tous ces apôtres du mysticisme, et du plus sûr, se font une joie et un devoir d'y attirer les âmes ferventes, en voie de perfection.

« *Comment*, continue le P. Schwalm, *ces vues si fondées en doctrine*, si garanties à la fois par la science acquise et l'expérience surnaturelle des Docteurs et des Pères, *sont-elles devenues d'une hardiesse troublante, d'une nouveauté suspecte* pour certains directeurs en plein XIX^e^ siècle ? Comment ont-elles pesé sur les disciples de saint Thomas

eux-mêmes et sur des familiers de la mystique dominicaine?

« C'est qu'à partir du XVI^e siècle, l'exclusivisme de Rodriguez en faveur de la méditation; qu'au XVII^e, le mysticisme abusif ou malsain de Molinos, de Malaval, de Mme Guyon, déterminèrent une réaction étroite et timorée; nombre de directeurs ou d'écrivains ascétiques s'efforcèrent de classer la contemplation comme un état extraordinaire. Défense alors d'y aspirer : l'humilité et la prudence l'interdisaient.

« Et cependant sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Jean-Baptiste de la Salle, Suarez, protestent contre l'excès de la nouvelle réaction... Malgré ces sages appels, la réaction dura quand même contre tout mysticisme chez un grand nombre de directeurs. C'est vers la fin du XIX^e siècle seulement que l'insuffisance constatée de l'exclusivisme de Rodriguez ramena de plus en plus les hommes sans parti pris à l'étude des Maîtres et à la reprise des saines traditions; cf. Saudreau, *la Vie d'union à Dieu...* ch. VIII, IX, X. »

Ces mêmes idées ont été développées depuis par le P. Gardeil (1), surtout par le Père Arintero (2), par les écrivains de la *Vie Spirituelle* (3) et récemment par le P. Gerest, dans le *Memento de la Vie spirituelle*, où il expose les vues d'après lesquelles il vient de refondre le Traité de la vie intérieure du P. Meynard. On revient ainsi de plus en plus à la doctrine fondamentale de la spiritualité dominicaine.

R. Garrigou-Lagrange.

(1) *Les dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains*, et l'article *Dons* dans le Dictionnaire de Théologie catholique.

(2) *La Evolucion mistica*, grand in-8, 707 pp., Salamanque, 1908. Cet ouvrage, qui a eu récemment une seconde édition, est un traité fort complet de théologie mystique. Le P. Arintero a composé depuis ses *Cuestiones mysticas* et un commentaire sur le Cantique des cantiques; il est directeur de la revue *La Vida sobrenatural*, qui défend les mêmes idées.

(3) Voir dans *La Vie Spirituelle* 1920, 1921, les articles du P. Joret, O. P.

Unité de la tradition

Extraits de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg

Dans le numéro de novembre 1922 (Supplément, p. 38-46) de la *Vie Spirituelle*, nous avons publié quelques extraits de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg. Ces textes ont trouvé bon accueil auprès des historiens ; et ils ont été utilisés immédiatement par des théologiens.

Nous continuons aujourd'hui cette publication, toujours d'après le manuscrit latin 15900 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Avec les chapitres v-viii, nous achevons le premier traité de l'œuvre d'Ulrich.

Les chapitres v-vi étudient les trois grands modes de notre connaissance de Dieu, définis dans les écrits du Pseudo-Denis : la connaissance par mode de causalité, par éminence et par négation. Le ch. vi est un commentaire du ch. i de la *Théologie Mystique* du Pseudo-Aréopagite. Nous en reparlerons ultérieurement.

Dans le ch. vii, Ulrich s'attache à définir les différents termes que nous appliquons à l'intelligence. Certaines de ces appellations, désignant des fonctions ou des états de l'intelligence bien déterminés, sont restées d'un usage courant dans tout le Moyen Age : par ex., *intellectus possibilis*, *intellectus agens*. D'autres ont été éliminées ou d'un emploi très restreint, à partir de saint Thomas : par ex., *intellectus mundus*, *sanctus*, *adeptus*, termes introduits et propagés par des écrits mystiques et aussi par les traductions arabico-latines. Ce chapitre de la *Summa de Bono* est donc un véritable « dictionnaire de l'intelligence ».

Dans le dernier chapitre, Ulrich étudie dans le détail ce que la raison humaine, livrée à ses seuls moyens, peut connaître des attributs de Dieu : la toute-puissance, la souveraine bonté, l'éternité, etc.

Une étude approfondie de ces textes donnerait lieu à de multiples considérations d'ordre spéculatif et historique ; nous y trouverions des traits caractéristiques de l'orientation intellectuelle d'Ulrich de Strasbourg. C'est à dessein que nous laissons de côté maintenant ces problèmes du plus haut intérêt. Le sujet sera bientôt étudié avec toute l'ampleur qu'il mérite.

Le Saulchoir.

P. G. Théry, O. P.

EXTRAITS
de la
SUMMA DE BONO (suite)

Ms. B. N. 15900, fol. 3ᵉ et sq.

Liv. I, ch. II.

Capitulum Quintum. — *De modo cognoscendi Deum per causalitatem secundum denominativam theologiam.*

[3ʳ] Tertius modus cognitionis est per causalitatem ; que via ostendit Deum universaliter esse perfectum omnibus perfectionibus omnium generum, quia per se notum est quod quidquid perfectionis est in effectu, hoc est in causa et a causa in effectu, qui nichil ducit aliud ad actum nisi actus ; et sic etiam cognoscendo attributa divine perfectionis, appropinquamus, ut fas est, ad cognitionem quiditatis divine.

Quam viam docuit *Apostolus Rom. I* (1). *Invisibilia Dei* quantum ad attributa consequentia substantiam suam ; *a creatura mundi*, idest, a creatura que est mundus minor, scilicet ab homine in quo solo intellectus presidet universo suo, sicut Deus presidet in toto universo mundo, et ideo solus homo habens similitudinem ad majorem mundum

(1) Rom., I, 20. Ce chapitre se présente dans la Somme d'Ulrich comme le commentaire, dans un sens dionysien, de ce texte de Saint Paul.

vocatur minor mundus. *Jo.* III, *Sic Deus dilexit mundum*, etc... (1).

Et bene, solo homini attribuit Apostolus cognoscere Deum per creaturas, quia creatura superior homine, scilicet angelus, licet cognoscat Deum in creatura, qui scit ejus similitudinem creaturis esse communicatam, tamen etiam naturali cognitione non cognoscit Deum per creaturas hujus mundi, sed participando lumen cause prime que universaliter prehabet [3v] in se omnia, intelligit et ipsum Deum et omnia alia per lumen quod est causa omnium.

Creatura autem inferior homine, scilicet animalia, cum intellectu et ratione carent, aut nec inquirere possunt, causam per effectum nec causam pure intellectualem possunt cognoscere.

Et quod quandoque Scriptura dicit Deum talibus precipere et ipsa ei obedire, intelligendum est de precepto operis in efficientia voluntatis divine que in talibus recipitur per instinctum nature mote a Deo, et non per modum cognitionis.

Quod etiam hec invitantur in laudem Conditoris, materialiter accipiendum est, inquantum sua specie nobis ingerunt laudabiles conditiones conditoris. Sic enim celi enarrant gloriam Dei et tamen, non sunt loquele neque sermones.

Et cum hec conditio sit homini naturalis, et peccatum naturam non corrumpat, patet etiam peccatoribus hoc beneficium esse commune, sicut de eis dicit Apostolus : *Cum Deum cognovissent, non sicut etc* (2). *Per ea que facta sunt*; non dicit creatura ut intelligantur arte divina esse condita quia factibilia proprie sunt artificialia et ideo sicut artificium ostendit artem, sic creature per similitudinem ostendunt Deum.

Quamvis inquantum lux hujus artis in qua sunt omnia,

(1) Joan., III, 16.
(2) Rom., I, 21.

vita et lux, in eis per materialitem occumbit, magis impediant nos a Dei cognitione, vel etiam inquantum perverso amore eis inherendo, avertimur a contemplatione hujus lucis. Sic enim *creature Dei in odium facte sunt*, etc (1), et hoc factum est nostra perversitate quod *creature sint in odium et in muscipulam pedibus insipientium* (1).

Intellecta conspiciuntur. Quia si solo sensu hec conspiciuntur, non videntur inquantum sunt similitudo creatoris, et ideo non cognoscitur Deus ; sed si intellectus profundatus in sensibili, accipit causam ejus insensibilem, tunc cognoscit Deum.

Sempiterna quoque virtus ejus. Quantum ad virtutem in creando res, et divinitatem, idest substantia ejus ; hec enim tria, scilicet, attributa substantie; ipsa substantia et virtus in causando in communi apprehendunt omnia que de Deo cognoscimus per creaturas.

De hac etiam via dicitur *Sap.*, XIII : *Quorum si specie delectati, putaverunt Deos, sciant quanto hiis dominator eorum speciosior est ; speciei enim generator, etc.* (2).

Et isto modo procedit Dyonisius in theologya divinorum nominum, omnia nomina exponendo per causam in qua sola perfecte sunt omnia, que ab ipsa sunt perfectionis in effectibus, et omnia que simpliciter melius est esse quam non esse.

CAP. SEXTUM. — *De modo cognoscendi Deum per eminentiam secundum mysticam theologiam.*

Quartus modus cognitionis est per eminentiam, quia cum perfectiones divinas a rebus creatis sumimus, sic eas intelligimus sicut in rebus creatis sunt, et ab illa ratione eis nomina imponimus, et cum causatum imperfectiori modo habeat quam sua causa id quod commune est ambo-

(1) Sapient., XIV, 11.
(2) Sapient., XIII, 3.

bus, patet quod hujusmodi nomina Deo non proprie competunt, nisi significentur cum excessu, secundum illud *Matt.* VI : *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* (1), sic enim Deus dicitur non substantia, sed supersubstiantia, non essentia superessentialis essentiis, propter quod iste negationes non opponuntur affirmationibus, quia non sunt secundum idem.

Affirmatur enim de Deo consistentia, vel substantia, vel vita quantun ad rem significatam, que per prius est in Deo et ab ipso est in aliis. Sed negatur hec esse eadem, quantum ad modum perfectionis quo hec sunt in creaturis. Et significantur per nomina, et ideo non negantur a Deo, propter ejus imperfectionem sed propter ejus eminentiam ; et ista via perfecit precedentes de Deo cognitiones, quia premisse vie docent que sunt in Deo; ista vero via docet quomodo hec sint in Deo.

Notandum est quod multipliciter differunt affirmationes et negationes divine.

Primo differunt in ordine cognitionis : quia affirmationes incipiunt ab occulto divinitatis, et producunt illud in manifestum, secundum quod perfectiones divine significantur procedere ab eminenti causa in manifesta nobis : ut bonus dicitur, tanquam omnis boni creati causa, et sic est in similibus. Negationes vero incipiunt a nobis manifestis, scilicet a creaturis, et removendo a Deo omnia que naturali cognitione novimus, reliquunt intellectum nostrum in quodam confuso, de quo nichil potest affirmari, sicut etiam nichil distincte de eo cognoscitur, sed tantum quia est.

Et quia in omnibus perfectionibus supereminet omnibus sine termino et modo a nobis incomprehensibili, et propter hoc, hec scientia Dei a Dyonisio vocatur *mistica theologia* quia in misterio, idest in occulto, incomprehensibilis luminis relinquit et terminat nostrum intellectum ; et inquantum ductu rationis scimus omnia eminenter esse

(1) Math., VI, 11.

in omnibus causa [4r], sic hec cognitio est naturalis. Inquantum vero hec cognitio naturalis innuatur divina illuminatione, et *in lumine videbimus lumen* ut dicit psalmus (1), sic pertinet ad theologiam misticam, ut dictum est.

Secunda differentia ex prehabitis consequens, est quod secundum hec duo dicit, ut Bartholomeus apostolus in evangelio suo, theologiam multam esse et minimam; et evangelium latum est et magnum et rursus concisum, quia secundum affirmationes perfectionum omnium rerum de Deo, theologia multa est, quia multis verbis hec explicari aliqualiter vix possunt, specialiter tamen evangelium quod plenius nobis divina explicat, est latum multitudine verborum et magnum profunditate sensuum, *que si scribantur per singula nec ipsum arbitror mundum capere eos qui scribendi sunt*, libros, *Joan. in fine* (2). Sed secundum negationes omnium existentium in Deo, ut ipsum in sua simplicitate et singularitate sue excellentie contemplemur, theologia est minima et evangelium est concisum, quia non nisi unum sic de Deo cognoscere possimus vel exprimere, et sic evangelium vocatur ab Ysaya, verbum abbreviatum, per expositionem Apostoli ad Rom. IX (3).

Tertia differentia est secundum modum procedendi, quia in affirmationibus de Deo oportet considerare entia creata, sensu et intellectu, et per illa affirmare de Deo quidquid simpliciter melius et esse quam non esse. Sed in negationibus, oportet dimittere sensum et intellectum, quantum ad omnia sibi in rebus creatis nota, et oportet transcendere omnia entia non solum materialia sed etiam intellectualia, et sic excedendo seipsum oportet intellectum uniri Deo sicut intellectus et intellectum sunt unum, quod signatum est Exo. XIX (4) ubi Moyses visurus Deum in caligine,

(1) Psalm., XXXV, 10.
(2) Joan., ch. XXV, 25.
(3) Rom., IX, 28; Isaïe, X, 23.
(4) Ex. XIX, 9.

idest excellentia lucis inaccessibilis que nobis est caligo, separatus fuit ab immundis et a tumultu populi et etiam ab imperfectioribus, scilicet sacerdotibus, et intravit in caliginem per predictam unionem cum Deo.

Quarta differentia est in ordine affirmandorum et negandorum ; nam in affirmationibus, incipientes a propinquioribus Deo, per media venimus in extrema ; incipimus enim a propriis personarum et venimus per attributa que communia sunt etiam in creaturis, tamquam per media, in simbolica que sunt ultima ; et in ipsis etiam attributis incipientes a primis Dei emanationibus, scilicet a bonitate et caritate, in alia procedimus.

In negationibus vero e contra procedimus, seu incipimus a remotioribus et per media devenimus in abnegationem proximorum.

Ratio autem hujus est quia convenientia est causa affirmationis et affirmando, a convenientibus incipiendum est. Sed differentia est causa negationis, et ideo in negationibus a maxime distantibus est incipiendum ; manifestius enim nobis est Deum non esse lapidem quam non esse animal, et magis non esse animal quam non esse animam, et non esse animam quam non esse intellectum.

Cap. Septimum. — *De naturali dispositione intellectus ad cognoscendum Deum et de conditionibus hujus cognitionis.*

Quintus modus cognitionis est cum intellectus possibilis sit formalis per conceptionem terminorum, et ex illa formalitate sit habitus principiorum, qui etiam intellectus vocatur, et principia cognoscimus cognitione terminorum, et ex hiis sit intellectus in effectu per reductionem ejus ex principiis in scientiam ; et ab intellectu in effectu, sit intellectus adeptus, cum scilicet investigatione omnium scibilium, intellectus possibilis adeptus est suum proprium

actum ; ita quod intellectus agens conjunctus est ei totaliter ut forma, et ex intellectu adepto sit intellectus sanctus, idest mundus, ab omni materialitate et conditione impuritatis ; et ex intellectu sancto sit intellectus assimilatus, per hoc quod intellectus sanctus in lumine adepti intellectus, cognoscens per similitudinem lucis intellectus agentis, ut per similitudinem separatas substantias eis unitur, ut intellectus intelligibili, et per hoc lumen illarum substantiarum in ipsum diffunditur, per quod plenius ipsas cognoscit et eis assimilatur ; et ex intellectu assimilato sit intellectus divinus, scilicet cum in lumen intelligentie recipimus lumen [4v] divinum, quia per lumen intelligentie amplius cognoscentes divina et cognitione uniti Deo, ab ipso illuminarum, et in hoc lumen cognoscimus Deum, nec dicimus hoc de lumine gratie gratum facientis, sed de lumine quo *Deus illuminat omnem hominem*, Jo. 1° (1) et quo Deus illis, idest philosophis, revelavit ut dicitur Rom. 1. (2) De hiis enim plenius dicemus, cum de intellectus perfectione erit sermo.

Hoc autem lumen, unum compositum ex lumine intellectus agentis et lumine intelligentie et lumine divino, est expressior Dei similitudo que naturaliter in nobis esse potest, et ideo in ipsa non solum cognoscimus quia est Deus, sed sicut quidditas rei cognoscitur per speciem sue similitudinis, sic hec cognitio accedit ad talem cognitionem Dei, quantum ex naturalibus est possibile ; unde multis querentibus *quis ostendit nobis bona*, respondet psalmista : *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (3).

Ex hiis patet quod Deus naturali cognitione cognoscitur non per essentiam suam, sed per similitudinem ; que tamen similitudo non est abstracta ab ipso, quia abstractio nulla potest fieri a simplicissimo ; oporteret enim abstractum esse ipso simplicius, sed potius illa creatura ab ipso et impressa omnibus creaturis, diversimode singulis,

(1) Joan., 1, 9.
(2) Rom., 1, 18.
(3) Psalm., IV, 7.

et specialiter nostro intellectui est inserta, qui est ejus ymago et similitudo ; nec tamen similitudo requiritur ex parte objecti quod Deus est, sicut in materialibus rebus, que propter individuationem in materia de se sunt inintelligibilia.

Intellectus vero abstrahens ea, facit ea universalia ac per hoc intelligibilia, quia Deus in sua natura est prima et simplicissima ac universalissima lux intellectualis, que per se cognoscibilis est, sed requiritur similitudo ex defectu nostri intellectus, qui cum ad manifestissima nature, que sunt tamen prime emanationes hujus lucis, se habeat ut oculus noctue ad lucem solis, multo fortius sic se habebit ad ipsam primam et summam lucem, quam ipsam in se intueri non potest, sed tantum obumbratam in sui participatione, quia requiritur proportio potentie ad objectum.

Quamvis autem lumen gratie superveniens lumini nature, perficiat intellectum nostrum ampliori Dei cognitione quam possit esse sola naturalis cognitio, sicut gratia perficit naturam, tamen ad ipsam naturalem cognitionem non requiritur gratia superaddita naturalibus, quia intellectus per se sufficit cognoscere illud cujus in se habet similitudinem, vel per sensum accipere potest; utrumque enim horum habet noster intellectus respectu objecti quod est Deus, quia et habet ejus similitudinem sibi naturaliter insertam, que est lux intellectus agentis, et per sensum a rebus corporalibus hujus mundi, abstrahit etiam ejus similitudinem.

Nec sensus tamen primo accipiens hanc similitudinem, potest in ea Deum cognoscere, quia accipit speciem corporalem, secundum id quod est, et non inquantum Dei similitudo est, quia hoc esset conferre, quod proprium est rationis, et hoc etiam esset a forma materiali abstrahere lumen intellectuale, quod solius intellectus est.

Et ex hoc patet differentia hujus cognitionis ad cognitionem fidei que est gratie, scilicet quia fidei cognitio est supernaturalis et a Deo infunditur; et major est cognitione naturali quantitate extensiva, quia plura de Deo agnoscit,

et quantitate intensiva, quia divina limpidius videntur in luce divina quam in luce humana.

Cap. Octavum, *in quo ostenditur per singula quomodo invisibilia Dei naturali cognitione sciantur.*

Invisibilia autem Dei que per creaturas intellecta naturali cognitione conspiciuntur, sunt omnia attributa que fide cognoscuntur verius et perfectius; unitas enim divine subtantie colligitur ex unitate universi, quod ordine unum est, et quia unum ordine necesse est esse ab uno primo, ideo Plato posuit unum patrem deorum, et Philosophus unam causam primam moventem; quia etiam unum ordinem oportet ordinatum esse ad unum finem, ideo Aristoteles, *XI Metaphisice* (1) quod unus est primus motor, in quo sicut in duce exercitus consistit bonum totius universi, et ipse ut bonum omnis boni movet omnia ad sui desiderium et consecutionem sue bonitatis per quam sunt hec quod sunt.

Sapientia etiam ejus probatur per rerum conditionem; quia cum artificiosissime facte sunt, patet pontificem summe sapientie arte ipsa fabricasse; probatur etiam idem per hoc quod philosophi probaverunt mundum non agitari casu vel fortuna sed regi [fol. 5r] providentia prime cause que sine summa sapientia esse non potest.

Probatur quoque per cognitionem analogice existentem in intelligentiis et in rationalibus et in animalibus. Cum enim per se notum sit omnium unam naturam diversimode participatam fluere ab uno primo in quo essentialiter et non per participationem existit, oportet unum primum quod perfectum sit in cognitione, que cognitio sit sua essentia et hoc de intellectu divino probat Philosophus in *XI Metaphisice* (2).

(1) Cf. Mλ 10. 1075 a 15.
(2) Mλ 9. 1074 b 15–1075 a 10.

Omnipotentia vero ejus Philosophus cognovisse pateper hoc quod Plato in Thimeo causa omnium rerum, primam ponit voluntatem conditoris et Philosophus in *VI Ethicorum* (1) ex parte Agathonis dicit quod hoc solo prit vatur Deus quod ingenita facere non potest que facta sunt, id est quod preteritum non fuerit quia hoc non est potentie. Unde patet eos cognovisse in Deo talem potentiam qua potest quidquid vult et quidquid posse et potentie et hoc est omnipotentia. Cognoscitur autem hoc naturali ratione quia potentiam producentem omnia in tali perfectione quod nichil est addibile universo et hoc solo imperio voluntatis et omnia continentem, impossibile est esse omnem limitatam.

Summam etiam bonitatem esse in Deo philosophos cognovisse ex premissis patet quia Philosophus ponit primum motorem, summum esse bonum et Plato in Thymeo (2) hanc ponit causam creationis universi quod optimus est et ideo ab eo omnis relegata est invidia.

Philosophi quoque Epycuri dicunt per se notum esse Deum, esse beatissimum ut dicitur in libro de *Natura Deorum* (3). Unde patet qualiter hoc naturaliter cognoscitur, scilicet naturali instinctu rationis vel per rationem quia causam primam diffundentem omnem bonitatem oportet esse in termino perfectionis in bonitate, ut per hoc ad aliam priorem causam non reducatur, sicut imperfectum necessario habet ante perfectum aliquid et etiam ut per hoc moveatur ad talem liberalem diffusionem sue bonitatis in omnia ut nichil expers sit ejus et universum sit optimum. Cum enim bonum diffusivum sit sui utique optimi est optima adducere.

Eternitas etiam ejus naturaliter concluditur ex necessitate absolute immutabilitatis; illud nec incipit nec desinit

(1) Hζ3. 1139 b. 10.

(2) Voir Études sur le *Timée* de Platon, par H. Martin, Paris, 1841, p. 86-87.

(3) Voir Bouillet, *M. T. Ciceronis Opera philosophica*, Vol. IV, Paris, 1831, *De Natura Deorum*, liv. I, ch. 17.

nec aliqualiter variatur et hoc est esse vere eternum et constat primam causam habere absolutam necessitatem, cum omnia creata ab ipsa dependeat, et ipsa a nullo, cum sit prima.

Cum autem Philosophus concludit *in V Metaphysice* (1) de tali necessario quod sit simplex et immutabile non potens se alio modo haberet, patet quod naturaliter philosophi cognoverunt Deum omnino esse simplicem et immutabilem. Tale enim necessarium ex hoc quod nulli innititur, oportet esse simplex, quia omne compositum nititur cause efficienti illud componente et ex hoc quod a nullo potest aliquid habere, non potest aliter se habere quia cum id quod habet aliquid ex se semper habeat, necesse est id quod de novo aliter se habet quam prius, quod ab alio accipiat id secundum quod aliter se habet.

Incorporeus etiam naturaliter esse cognoscitur et immaterialis et nature spiritualis et intellectualis, quia primam causam operantem per intellectum oportet esse purum actum sine potentia passiva, et purum intellectum et simplicem sine admixtione alterius nature, et per hoc scitur esse incircumscriptibilis quia nichil circumscribitur nisi corpus cum circumscribi sit figurari cum dimensionibus loci secundum tres dyametros.

Scitur etiam non diffiniri loco ut spiritus creatus sed esse ubique ut in ipso vivamus, moveamur et sumus sicut quidam poetarum dixerunt *Act., XVII* (2) : Quia forma simplex non individuatur, et ideo non habet conditiones individuales que sunt esse hic et nunc, sed habet conditiones formales que sunt ubique et semper. Ideo quod philosophi posuerunt primum motorem per suam substantiam ubique esse in suo mobili et per lucem suam penetrare omnia inclusa in ipso, licet virtus ejus ipsi mobili infundatur in parte determinata, scilicet in dextera celi, idest in oriente.

(1) Mδ 4. 1015 a 34-b 1 ; b 10-13. Mλ 7. 1072 b 10-15.
(2) Act. XVII, 28.

Dicitur etiam in *libro de Causis* (1) ex naturali ratione quod prima causa existit in omnibus rebus, et hoc ex regimine quo regit omnes res, cognoscitur, quia cum id quod non tangit, non agat nec sequatur alteratio, necessario inter omne agens per essentiam suam et non per potentiam vel per instrumentum, et inter factum, [non] (2) est continuatio et nichil medium. Deus autem regendo omnia interius exteriusque, agit per essentiam suam propter quod patet propositum.

[5v] Cumque illud quod nec diffiniri nec circumscribi potest, sed est ubique et in omnibus rebus sit immensum, patet quod immensitas Dei etiam naturali ratione investigatur.

Scitur etiam esse incomprehensibilis intellectu et ineffabilis. Incomprehensibilis quidem quia non cognoscitur etiam suprema cognitione in quam potest quecumque creatura, nisi perceptione luminis sui, quod imperfecte secundum possibilitatem creature recipientis percipitur. Et ideo etiam est ineffabilis quia non nominatur nisi sicut cognoscitur, scilicet nominibus suorum effectuum, unde dicitur in *libro de Causis* : causa prima est superior narratione, et iterum, causa prima est super omne nomen quod nominatur (3).

Investigat etiam ratio quod ut dicitur in *libro de Causis* (4) cause prime non pertinet diminutio neque complementum solum, quia diminutum sive imperfectum in se non potest efficere operationem perfectam cum nichil agit ultra possibilitatem sue nature; perfectum vero sive completum quamvis sit sibi sufficiens, cum nichil a se potest effluere, sed oportet primum esse super completum, quod Avicenna vocat plusquam perfectum ut per superfluentiam

(1) Voir *Bardenhewer, Die Pseudo-aristotelische Schrift* Ueber das reine Gute, Fribourg, 1882, en particulier le paragraphe 19 du texte latin, p. 181-182.

(2) Il faut restituer la négation omise dans le manuscrit.

(3) *Liber de Causis*, ed. Bardenhewer, p. 183, § 21.

(4) *Ibidem*.

redundet in omnia. Ut autem sciatur que sit potentia ista naturalis Deum cognoscens, advertendum est quod anima rationalis est emanatio prime cause in ordine tertio et in corpus phisicum.

Ex primo ergo horum habet intellectum qui est pura lux, ymago et similitudo prime lucis. Ex distantia autem ab hac luce et convenientia ad materiam, hec lux obumbratur et vocatur ratio que ex hoc quod est lux intellectualis cognoscit species universales abstractas. Ex hoc vero quod est in distantia a prima causa, est creata in ordine ad materiam corporalem, cognoscit cum continuo et tempore et ideo proprie habet cognoscere species a singularibus abstractas et non Deum a quo distat.

Intellectum autem qui est ymago et similitudo prime lucis non habet homo, ut totam sui essentiam, sicut angeli sed tantum habet eum, ut participatum et possessum et habitum ; et hoc a quibusdam vocatur *mens* que est superior pars anime, ab aliis autem vocatur *intelligentia* ; et cum omnis cognitio sit per simile, patet quod per hanc naturam, anima cognoscit Deum et substantias intellectuales, precipue quum hec intelligentia formaliter conjuncta fuit intellectui possibili, tum quia quandoque improprie utrumque horum vocatur *ratio*. Ideo quidam dicunt quod hec differunt secundum superius et inferius et dicunt quod ratio inferior intendit humanis, ratio autem superior eternis, et ibi dicunt esse Dei ymaginem.

De certitudine etiam hujus scientie Dei in comparatione ad scientiam de rebus creatis, aliqui dubitant ; sed illi dicunt advertere quod certum est aliquid dupliciter, scilicet vel simpliciter, vel quoad nos.

Certum quidem simpliciter, est quod de natura sua maxime est intelligibile et scibile est in se et sic Deus et divina certissima sunt et a Philosopho vocantur manifestissima nature quia nulla res creata per se subsistens, est per se intelligibilis, sed oportet quod abstractione fiat intelligibilis ; que abstractio vel est forme a materia vel universaliter ab individuis.

Certum autem quoad nos, est quod nostro intellectui magis proportionatum est, unde cum noster intellectus intelligit cum continuo et tempore, quali intellectui pura lux intellectualis improportionata, sed mathematica continua et phisica temporalia ex sua mutabilitate sint ei proportionata, patet quod ista creata sunt ei certiora quam cognitio Dei. Tamen quanto intellectus noster per gradus sue perfectionis amplius elevatur super continuum et tempus, et magis divino assimilatur, tanto certius Deum cognoscit; et e converso, quanto magis inmergitur istis naturalibus per studium vel per affectum et deserit lumen sibi connaturale, tanto in manifestatione Dei, ignorantia sit; ita quod nichil spirituale potest intelligere, nisi secundum modum corporale et si negatur Deus habere manus et pedes et hujusmodi, dicit *insipiens in corde suo non est Deus* (1).

(1) Psalm. XIII, 1; LI, 1.

Remarques sur l'édition critique des œuvres de saint Jean de la Croix

Nous avons reçu la lettre suivante :

La *Vie Spirituelle* et l'*Ami du Clergé* ayant tout récemment attiré l'attention du public sur les autographes de saint Jean de la Croix, nous voudrions faire quelques remarques à ce sujet. Quand on porte un jugement sur des œuvres célèbres et recommandables approuvées et louées par l'Église, comme celles de saint Jean de la Croix, on devrait se montrer très réservé, peser ses mots et procéder avec sagesse. La critique devient sans doute de plus en plus sévère: raison de plus pour elle d'être plus prudente, si elle veut être plus forte, et de se souvenir que si elle a des droits, elle a aussi des devoirs.

Nous ne sommes pas sûrs d'avoir tout le texte intégral du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix, et les différentes éditions qui nous l'apportent montrent des différences assez sensibles. Ceci ne touche en rien à l'ensemble de l'œuvre du saint Docteur, dont la doctrine admirable reste notre lumière la plus sûre, avec celle de sainte Thérèse, dans les questions mystiques. Les éditeurs de ses œuvres avaient déjà signalé, du moins en partie, ces imperfections et ces variantes. Le dernier, le P. Gérard de Saint-Jean de la Croix, qui fut un grand travailleur, a consacré lui-même dans les Préliminaires un article aux copies et aux plagiats. Il raconte que Carmes et Carmélites et autres fils

(1) *Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz.* Edicion critica, por el Padre Gerardo de San Juan de la Cruz. Toledo, 1912. T. I, p. XLVI.

spirituels du Saint furent si émerveillés de ses compositions, qu'ils s'en disputèrent la possession.

Dans le mouvement d'admiration que ces écrits provoquèrent de toutes parts, les copies se multiplièrent à l'envi pendant trente ans, et peu à peu, sous l'alluvion de celles-ci, aggravées d'erreurs de copistes et d'additions, le fil d'or menaçant de disparaître perdit de sa pureté. Plusieurs intéressés plagièrent le *Cantique spirituel* à plaisir et le vendaient ensuite comme leur œuvre personnelle. Le P. Gérard cite des noms (t. I, p. XLVIII). A cette époque les plagiats étaient nombreux, et les autographes moins estimés et respectés que de nos jours.

Que l'édition du P. Gérard soit défectueuse à son tour, voilà ce qu'ont reconnu les Carmes eux-mêmes dès son apparition, tout en applaudissant aux efforts de l'auteur.

Ce qui rend la reconstitution du texte original plus difficile, c'est que le Saint a retouché son *Cantique spirituel*. Nous en avons la preuve dans le brouillon de la *Declaracion de las canciones*... (Granada, 1584), dont le P. Gérard nous donne la photographie (t. II, pp. 491 et 602-605). Au bas on lit ces mots écrits de la main même du Saint : « *Este libro es el borrador de que ya se saco en limpio* : Ce livre est le brouillon d'où l'on a tiré une copie propre. » Suit la signature du Saint. Aux pages 602-605 on lit les additions écrites de sa main.

On a dit que si le Saint avait retouché son *Cantique*, il aurait avisé la Vén. Anne de Jésus de ses corrections. Nous n'en croyons rien. Le grand contemplatif avait bien d'autres soucis que celui de sa gloire littéraire, tout comme sainte Thérèse, sa mère et sa fille à la fois, qui, écrivant un jour à son frère, s'excusait de n'avoir pas le temps de se relire. « S'il manque quelques syllabes à ma lettre, vous les ajouterez. » De grâce, qu'on nous épargne de pareils arguments qui feraient du Carme du XVI^e^ siècle un savant du XX^e^! On ne juge pas d'hier par aujourd'hui.

Le P. Florent de l'Enfant-Jésus vient de faire une pre-

mière réponse à l'article de D. Chevallier dans le « *Mensagero de Santa Teresa* » (15 août 1923, p. 170-177. Madrid, Evaristo San Miguel, 19). Il défend l'édition de Madrid 1630, attaquée par celui-ci, et présente deux arguments : 1° Il n'est pas prouvé que la Vén. Anne de Jésus ait emporté en France et en Belgique l'autographe du Saint; 2° Le P. Jérôme de Saint-Joseph est l'auteur responsable de l'édition de 1630. Or cet historien très estimé affirme que celle-ci fut faite conformément aux autographes du Saint, et de la disparition de ceux-ci on ne saurait inférer, comme le fait le P. Gérard lui-même, que le P. Jérôme ne les avait pas sous la main en 1630. Nous espérons que le R. P. Florent poussera plus loin son étude et que, se plaçant aussi sur le terrain de la critique interne, il répondra aux objection que D. Chevallier tire des différences qu'il constate entre diverses éditions, ou ce qu'il appelle les documents A, B et R. C'est surtout cette dernière édition (romaine ou italienne) qu'il faut, ce semble, étudier de près. Délibérément nous n'entrons pas dans le fond du sujet, nous contentant de signaler ici l'état de la question.

Le R. P. Florent nous annonce la nomination d'une Commission chargée de préparer une édition critique plus parfaite des œuvres de saint Jean de la Croix, en l'honneur du deuxième centenaire de sa canonisation (27 décembre 1726). A la bonne heure ! Cette nouvelle nous a remplis de joie. Tout le monde applaudira avec nous à cette mesure, dont il n'est personne qui ne souhaite le plein succès, à cette heure surtout où il est de nouveau question de faire reconnaître le grand écrivain mystique comme docteur de l'Église. A tous ces titres, cette nouvelle édition s'impose, et d'urgence.

Nous souhaitons que la Commission soit largement ouverte aux meilleurs paléographes d'Espagne et aux hispanisants les plus distingués de France, y compris D. Chevallier, car nous en connaissons d'excellents. Elle aura

une rude tâche à accomplir, mais quel plus noble travail que celui de reconstituer, dans toutes ses parties, le texte authentique du sublime théologien mystique qui reste peut-être aussi le plus grand poète espagnol ! Elle aura à rechercher les autographes disparus du saint docteur et les copies les plus anciennes, et à étudier de très près les premières retouches, afin que, de la comparaison avec les rares autographes qui nous restent comme ceux des *Avisos*, elle puisse s'assurer que ces corrections ou additions sont de lui. Mais pour cela faut-il connaître à fond l'écriture du Saint et se familiariser avec sa manière de tracer les lettres, tout en observant que le procédé peut parfois présenter, à des époques différentes, de légères variations. Après quelques années on change quelquefois la manière d'écrire telle ou telle lettre. L'œil exercé des paléographes aura vite relevé ces nuances sur un fond commun. Le Saint paraît bien avoir écrit deux fois son *Cantique spirituel*; ses admirateurs, et ils sont de plus en plus nombreux jusque dans les milieux universitaires, seront très heureux que la Commission leur en donne la certitude. On croit que l'autographe du *Cantique* est perdu. La copie la plus importante qui nous reste du premier *Cantique spirituel* est le manuscrit précieux conservé chez les Carmélites Déchaussées de Sanlucar de Barrameda, dont nous avons déjà parlé. Saint Jean de la Croix l'appelle *el borrador* ou brouillon. Si ce brouillon n'est pas l'autographe même du Saint, il a, à nos yeux, la même valeur, puisqu'on y voit, tantôt sur les marges, tantôt entre les lignes, plusieurs corrections, additions et notes, ajoutées par le Saint lui-même. Dans les premières, qui sont très rares, il corrige les erreurs du copiste; dans les secondes, il ajoute quelques mots et quelques pensées au texte; dans les troisièmes, tantôt il explique le texte avec plus d'ampleur, tantôt il ajoute brièvement une nouvelle pensée, ou en marge il résume l'idée principale que le texte développe. Le P. Gérard, que nous citons ici, ajoute que ces additions et notes ne se rencontrent ni dans l'édition de Bruxelles ni

dans les autres divers manuscrits du premier *Cantique*; mais on les trouve d'ordinaire dans les manuscrits qui contiennent le second *Cantique* et qui, en général, sont plus développés. « C'est sans doute une preuve évidente, dit-il, de ce que nous avons affirmé ailleurs, à savoir que, dans ce manuscrit, le Saint nota quelques pensées qu'il désirait ajouter dans une seconde rédaction de son livre projetée par lui. » (Édition critique du P. Gérard, t. II, p. 489.)

A la Commission de nous dire dans quel sens saint Jean de la Croix a pu appeler ce manuscrit un *brouillon*. Pour qu'il le fût du second *Cantique*, il est un peu court. Le serait-il du premier, au sens strict où l'on prend aujourd'hui ce terme de brouillon? Le P. Gérard hésite à le croire, à moins d'admettre que le Saint ait dicté le texte à un copiste, ce qui expliquerait alors qu'on n'ait pas retrouvé les autographes. Quoi qu'il en soit, il faut conclure avec le P. Gérard qu'il a la même autorité que l'original, puisque le Saint, en l'annotant de sa main et en le signant de son nom, le reconnaît pour son œuvre. Encore une fois la tâche de la Commission sur ce point et sur quelques autres sera délicate. Aussi tous nos vœux vont à elle, et non seulement les fils mais encore les admirateurs du grand Docteur, qui en France comme partout sont innombrables, lui souhaitent plein succès. Ses œuvres sont assez belles pour que nous désirions tous ardemment en posséder les textes les plus minimes dans toute leur pureté.

P. Marie-Amand de S^t^-Joseph, O. C. D.

Chronique d'histoire de la spiritualité

(Suite)

L'histoire de la spiritualité médiévale est encore à faire en majeure partie. C'est un champ immense et qui n'a pas encore été exploré autant qu'il faudrait. Aussi est-on heureux de savoir que des érudits tels que Mgr Grabmann travaillent à défricher ce terrain trop longtemps abandonné. Comme avant-goût de la grande Histoire de la spiritualité chrétienne qu'il prépare, le docte prélat nous donne aujourd'hui une esquisse provisoire de la mystique allemande au moyen-âge (1). Après un aperçu d'ensemble, qui résume à grands traits le développement historique de ce grand mouvement religieux et en énumère les principaux représentants, l'auteur étudie successivement les caractères distinctifs de cette spiritualité au triple point de vue dogmatique, psychologique et moral. Ce sont des pages très instructives où se trouvent condensés les résultats d'une foule de recherches de détails. Un chapitre sur l'influence exercée par la littérature mystique sur la pensée, le sentiment, la langue et l'art en Allemagne termine cette excellente brochure.

Parmi les sources les plus importantes de la mystique allemande il faut signaler le *Paradisus animae intelligentis*, publié depuis quatre ans déjà, mais qui n'est pas assez connu (2). C'est un recueil de soixante-quatre sermons en langue vulgaire, datant probablement de la fin du XIIIe siècle ou du commencement du XIVe. Ils proviennent d'auteurs appartenant pres-

(1) M. Grabmann, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters*, Augsburg, B. Filser, 1923, in-8, 63 pp.

(2) Ph. Strauch, *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen Sele*), aus der Oxforder Hs. Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift, Berlin, Weidmann, 1919, gr. in-8, XL-170 pp.

que tous à l'ordre de saint Dominique, et dont plusieurs vécurent au couvent d'Erfurt : tels maître Eckart, qui a fourni, à lui seul, près de la moitié des sermons dont se compose le recueil, Florent d'Utrecht, Helwig de Germar et Giselher de Slatheim. Thomas d'Apolda, Eckart Rube, Erbe et Albert de Treffurt se rattachent également à la Thuringe. Hermann de Louvain apparaît, vers 1300, avec Thierry d'Apolda, le biographe de saint Dominique, parmi les docteurs qui examinèrent et approuvèrent les visions de sainte Gertrude, tandis que Jean Franco semble se rattacher plutôt à Cologne. Maître Hane le Carme occupe une place tout à fait spéciale dans ce groupe de Prêcheurs; il paraît devoir être identifié avec le carme anglais Henri de Hanna († 1299), qui travailla pendant quelque temps en Allemagne.

Le grand intérêt de cette collection de Sermons, c'est qu'elle permet de se faire une idée plus juste de ce qu'était le mouvement mystique en Thuringe au moment où maître Eckart apparaît. Car il ne saurait être question ici des disciples d'Eckart : tous ces auteurs sont ses contemporains; plusieurs semblent même lui être antérieurs. On voit dès lors toute l'importance de cette publication. L'édition du texte est soignée, encore que les spécialistes aient fait quelques remarques de détail au point de vue philologique. L'auteur signale avec soin les différents manuscrits dans lesquels les Sermons ont été conservés, ainsi que les emprunts qui leur ont été faits par les auteurs subséquents. Mgr Grabmann et le Dr Bihlmeyer se sont chargés de l'identification des sources patristiques et scolastiques.

Jean de Castel appartient à la dernière période de la mystique allemande, période plus calme, mais non moins féconde que celles qui l'ont précédée. Les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques à Oosterhout viennent de publier une nouvelle traduction française du *De adhaerendo Deo* (1), dont les lecteurs de *La Vie Spirituelle* ont pu lire déjà quelques échantillons (*Vie Spir.*, VI, 1922, pp. 241-248). C'est la première traduction

(1) Jean de Castel, *De l'union avec Dieu*, première traduction complète par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Éditions de *La Vie Spirituelle*, Saint-Maximin, 1923, in-18, 126 pp. Une traduction allemande vient de paraître en même temps chez F. Schöningh à Paderborn.

complète de ce petit « livre d'or », comme on aimait à l'appeler autrefois : on y trouvera les chapitres nouvellement découverts, dont le texte latin n'a pas encore paru. La préface donne quelques renseignements sur l'auteur et sur le mouvement de réforme religieuse issu de Castel. Une liste aussi complète que possible des sources est ajoutée en appendice.

Les autres ouvrages de Jean de Castel, demeurés inédits, ne méritent pas moins d'être connus. Son volumineux commentaire sur la Règle de saint Benoît est une véritable mine. Dom E. Drinkwelder en a donné récemment une analyse étendue (1) ; nous ne pouvons en relever tous les détails. Signalons seulement le point suivant. A propos du ch. 58 sur les Novices, Jean de Castel parle des exercices des commençants et leur indique une série de sept méditations qu'ils pourront faire pour arriver par là à une prière plus intime. Nous remarquons avec satisfaction que cette série de méditations correspond exactement à celle qui a été donnée par l'auteur dans sa *Spiritualis philosophia*, et qui est empruntée, comme nous l'avons vu, aux usages des Frères de la vie commune (cf. *Vie Spirituelle*, VII, 1923, p. [95]). C'est une nouvelle confirmation de l'influence de la *moderna devotio* sur la réforme de Castel.

***

Les mystiques anglais, à part Julienne de Norwich, sont à peu près complètement ignorés en France. M. Pourrat, dans son *Histoire de la spiritualité au moyen âge*, n'a trouvé à leur consacrer que cinq lignes. Ils méritent mieux que cela, et il faut féliciter les RR. PP. Nœtinger et Bouvet, O. S. B., d'avoir entrepris une nouvelle traduction des principales de leurs œuvres. On nous offre aujourd'hui, en deux volumes, la traduction de la *Scala perfectionis* (2) de Walter Hilton († 1396). La préface, qui ne comprend pas moins de cinquante-huit pages,

(1) P. Erhard Drinkwelder, *Der Weg zu Gott in der Regelerklärung des Johannes von Kastl* (Benedikt. Monatschrift, V, 1923, pp. 50-57, 73-82, 164-173). En dehors du ms. de Munich indiqué par l'auteur, le commentaire de Jean de Castel se trouve encore dans les deux ms. 3663 et 3702 de la Bibliothèque de l'État à Vienne.

(2) *Mystiques anglais — Scala perfectionis* par Walter Hilton, trad. par Dom M. Nœtinger et Dom E. Bouvet, moines de Solesmes, Tours, Mame, 1923, 2 vol. in-12, 335 et 372 pp.

donne l'analyse de l'ouvrage et étudie les rapports d'Hilton avec l'école anglaise (Richard Rolle, l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance*, Julienne de Norwich, etc.) et avec la tradition antérieure : Pères du désert, saint Augustin, Denys l'Aréopagite, saint Grégoire, saint Anselme, saint Bernard et les Victorins. Tous ces rapprochements sont indiqués avec soin dans les nombreuses notes qui accompagnent le texte.

Hilton est incontestablement un des meilleurs auteurs mystiques. Il n'est pas seulement d'une grande utilité pratique par les conseils qu'il prodigue et par cette parfaite mesure avec laquelle il s'exprime, évitant toujours d'exciter une vaine curiosité et mettant sans cesse en garde contre les illusions; il est encore très précieux au point de vue théorique par les précisions de doctrine qu'il apporte. Ainsi, par exemple, sa distinction entre la réforme qui se fait dans la *foi* seule, et celle qui s'opère dans *la foi et l'expérience* (II, XXXII, V, X, XVII, etc.). Ainsi encore son enseignement sur les trois espèces de contemplation : la première, « obtenue par le travail de l'intelligence », correspond manifestement à ce qu'on appelle de nos jours la contemplation acquise; la seconde, accessible même aux actifs, au moins dans ses degrés inférieurs, est « le fruit d'un don spécial du Saint-Esprit, une grâce insigne, que l'on reçoit lorsque Notre-Seigneur nous visite, qui vient et s'en va suivant le bon plaisir de Celui qui la donne », et qui n'est autre chose, par conséquent, que la contemplation infuse ordinaire; la troisième, que Dieu donne à qui il veut, répond à ce que nous appelons la contemplation suréminente. Elle est décrite en des termes qui doivent être rapportés :

C'est « un avant-goût du ciel; l'intelligence voit la Vérité elle-même, qui est Dieu, et les choses spirituelles; l'âme, comme élevée au-dessus de ses sens corporels, devient une seule chose avec Dieu et est transformée à l'image de la Trinité... L'œil spirituel s'est ouvert, le voile s'est déchiré, et l'âme contemple comme dans un miroir et à visage découvert la gloire du Seigneur, qui la transforme à sa ressemblance et la fait passer de la clarté de la foi à celle de l'intelligence, de celle du désir à celle de l'amour » (I, VIII, IX). Et Hilton ajoute : « Si je comprends bien les écrits des saints, cette visite du Seigneur ne dure qu'un temps très court. » Ce sera la réalisation de la parole du Psaume : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Qui ne croirait, en lisant ces lignes, qu'il s'agit ici de la

vision intuitive, mais transitoire, de l'essence divine, telle qu'on a cru la retrouver chez le B^x Ruysbroeck? La ressemblance entre les deux grands mystiques est même si grande, que l'on serait tenté de se demander si le chanoine régulier de Thurgarton, qui écrivait après 1384, ne s'inspire pas de son confrère de Groenendael, mort quelques années auparavant; d'autant qu'il fait expressément allusion aux « écrits des saints ».

Pourtant Hilton est absolument formel : cette contemplation se fait encore « dans une demi-obscurité, et non dans la clarté; mais elle ira en se perfectionnant et deviendra la claire lumière de la vision dans la béatitude du ciel : « Nous voyons maintenant, dit saint Paul, comme dans un miroir et en énigme; mais alors nous verrons face à face » (I, IX). Ailleurs il explique que l'âme vivant dans *la foi seule* est comme un aveugle qui ne voit pas du tout le soleil; le parfait contemplatif, au contraire, « aperçoit la lumière du soleil, mais non clairement, car, ayant encore les yeux fermés, sa paupière l'empêche de voir; toutefois il distingue à travers la paupière la lueur d'une puissante lumière. La grâce lui fait contempler quelque chose de la Divinité de Jésus; mais cette vue n'est ni claire ni complète : la paupière, c'est-à-dire sa nature corporelle, maintient comme une cloison entre lui et la Divinité de Jésus, et empêche la claire vision ». Car « dans cette vie, l'âme ne peut parvenir à un état supérieur » (II, XXXII).

***

L'exemple d'Hilton montre à quel point il faut être prudent dans l'interprétation des mystiques quand ils parlent du sommet de la contemplation. Ceci est vrai en particulier de Ruysbroeck. Le R. P. Reypens, S. J., avait cru découvrir chez lui la théorie de la possibilité de la vision intuitive ici-bas. Nous avons fait remarquer qu'aucun des textes allégués ne le disait expressément, et qu'au surplus cette interprétation était contredite formellement par Ruysbroeck dans le passage où il traite *ex professo* de la différence entre la vision du ciel et la contemplation la plus élevée de la terre.

Le R. Père continue aujourd'hui son exposé et revient un instant sur notre appréciation (1). Il observe que, d'après

(1) L. Reypens, S. J., *Le sommet de la contemplation mystique* (Rev. d'asc. et de myst., 1923, pp. 256-271).

Ruysbroeck, la contemplation la plus élevée se fait dans *l'absence de mode ou d'image*. Nous sommes tout à fait d'accord, et c'est ce que nous avons appelé avec Ruysbroeck l'union *dans la grande ténèbre*. Mais cette absence d'image n'entraîne pas nécessairement la vision intuitive de l'essence divine; elle n'implique de soi qu'un élément purement négatif : Dieu apparaît comme n'étant rien de ce qu'est le créé. Ce n'est pas là voir Dieu tel qu'il est en lui-même. Ou, si l'on veut appeler cela vision intuitive, il faut avouer que c'est une vision intuitive beaucoup plus négative que positive (1).

Le R. P. Reypens étudie ensuite la même théorie chez trois disciples de Ruysbroeck. Il n'a pas de peine à montrer que Scoonhoven admet la possibilité de la vision intuitive ici-bas, ce que personne n'a jamais contesté. Les textes cités sont empruntés à l'*Apologie de Ruysbroeck*, bien connue, et au Sermon *Venite ascendamus*, dont nous avions nous-même donné des extraits d'après le même manuscrit (*Vie Spir.*, t. V, 1922, p. 319). Malheureusement, pour les deux autres disciples, l'auteur du traité anonyme publié par le Dr de Vreese, et Thomas a Kempis, nous sommes obligés de faire les mêmes réserves que pour les textes de Ruysbroeck.

En revanche, nous sommes d'autant plus heureux de pouvoir signaler l'étude du R. P. Reypens sur un opuscule demeuré jusqu'ici à peu près complètement ignoré des historiens de la spiritualité, encore qu'il ait été publié dès 1895 : le petit traité des *Sept degrés du saint amour* (2). C'est vraiment une perle cachée de la mystique chrétienne, peut-être de la mystique des Pays-Bas; un pur petit chef-d'œuvre de spiritualité descriptive. L'auteur en est inconnu, et de même l'époque

(1) Il faut se souvenir aussi que, pour beaucoup de théologiens du moyen-âge, il existe, même dans l'ordre naturel, une connaissance sans images. — Le R. Père fait observer qu' « en un endroit (*Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, Bruxelles, Vromant, 1917, t. I, p. 210, n. 1) les traducteurs de Wisques ont bien senti la grande difficulté d'échapper à notre conclusion. Ils ne trouvent d'autre issue que de soupçonner que Ruysbroeck fait allusion à l'éternité ». Qu'il nous suffise de remarquer que le passage incriminé a été supprimé dès 1919 dans la troisième édition (p. 193).

(2) L. Reypens, S. J., *Een verdoken parel der mystiek : de « Seven manieren van heileger minnen »* (Dietsche Warande en Belfort, 1923, pp. 717-730).

de la composition. Notons au passage qu'avec le *quatrième degré du saint amour*, c'est le domaine proprement mystique qui s'ouvre.

Deux autres articles du même P. Reypens doivent être signalés ici (1). Le premier a trait à un des principaux manuscrits de Ruysbroeck (Bruxelles, B. R. 19295-97) : il apporte de nouvelles précisions sur l'origine de ce codex, qui provient, comme on sait, du grand recueil des *Opera omnia* de Ruysbroeck, fait à Groenendael vers la fin du XIV^e^ siècle. Quant à la date exacte, on en est encore réduit, comme le remarque le R. Père, à de simples conjectures ou probabilités.

La seconde étude a pour dessein de retracer la physionomie spirituelle du grand mystique brabançon. Ce qui y est dit des influences subies par Ruysbroeck cadre bien avec les indications fournies par les traducteurs de Wisques. Nous serions seulement un peu moins affirmatif au sujet des relations entre Ruysbroeck et Eckart. Les meilleurs critiques reconnaissent qu'on n'est encore fixé ni sur l'authenticité des sermons du célèbre dominicain, ni sur ce qui lui appartient en propre dans sa terminologie. Au surplus, on n'a encore trouvé aucune preuve de l'influence d'Eckart dans les Pays-Bas avant le milieu du XIV^e^ siècle ; et précisément, dès cette époque, sa doctrine était violemment combattue à Groenendael (Cf. *La Vie Spir.*, VI, 1922, p. 108).

Le R. P. J. van Mierlo, S. J., avait souligné autrefois la difficulté de ce problème. Il y revient aujourd'hui (2) à propos d'un article où M. Bouman avait voulu prouver, en s'appuyant sur le livre *Des douze Vertus*, que Ruysbroeck était tout simplement un disciple d'Eckart. Le R. Père démontre à nouveau, et cette fois d'une façon absolument décisive, que le livre *Des douze Vertus* n'est pas de Ruysbroeck. Chemin faisant, le savant Jésuite trouve moyen de faire mainte remarque intéressante. Son exposé est un modèle d'argumentation solide et serrée.

M. A. Hamon a bien compris l'importance des *Noces spiri-*

(1) L. Reypens, S. J., *Ruusbroecbijdragen* (Tijdschr. voor Nederl. Taal-en Letterkunde, XLII, 1923, pp. 47-71). — *De geestelijke physionomie van Ruusbroec* (Dietsche Warande, 1923, pp. 1-10).

(2) J. van Mierlo, S. J., *Joannes Ruysbroeck en de Duitsche mystiek* (Studiën, déc. 1922, 439-467 ; 1923, 35-62, 200-228, 376-396). Cf. M. Bouman, *Joannes Ruysbroeck en de Duitsche mystiek* (Tijdschr. v. Nederl. Taal-en Letterkunde, XLI, 1922).

tuelles de Ruysbroeck. A propos de la publication du troisième tome de la traduction française, il en a donné une excellente analyse, accompagnée de citations bien choisies et complétée par quelques notes empruntées aux traducteurs de Wisques, à l'article de *La Vie Spir.* (VI, 1922, 100-114) et au R. P. Reypens (1).

En même temps une nouvelle traduction allemande du chef-d'œuvre de Ruysbroeck vient d'être publiée par Dom W. Verkade, O. S. B. (2). Elle ne contribuera pas peu à faire mieux apprécier le grand mystique. Une étude d'ensemble sur sa doctrine spirituelle complétera dans la suite cette publication.

On sait que les Frères de la vie commune ont propagé beaucoup la lecture de la Bible et des livres de spiritualité en langue vulgaire. La récente découverte de M. A. Hyma jette sur ce point d'histoire une nouvelle lumière (3). Dans un manuscrit de Nuremberg il a retrouvé le texte intégral du « *De libris teutonicalibus* » de Gerard Zerbolt, dont on ne possédait jusqu'ici que des extraits et une ancienne traduction en dialecte brabançon. On remarquera le passage suivant (p. 62) : « Inveniuntur quidam libri teutonicales sub quadam novitate et curiositate verborum, in doctrina et libris sanctorum inusitatorum, compositi, viris literatis ignotorum. Et ascribuntur plurimi horum librorum Egghardo; unde quidam intitulantur *Sermones Egghardi*, vel aliis titulis sub nomine ipsius Egghardi. Et plurimi loquuntur de abstractione pura; quidam ipsorum loquuntur de libertate spiritus, unde zyzania et pessimum semen ipsorum librorum spirituum ortum est; quidam de perfeccione paupertatis et recommendacione mendicitatis. Et isti et omnes libri alieno modo de dubiis vel insuetis materiis et inusitatis tractantes, sunt laycis valde periculosi. »

Ce n'est pas dans des écrits de ce genre que Thomas a Kem-

(1) A. Hamon, *Jean van Ruysbroeck, sa doctrine mystique* (*Rev. Apolog.*, 1923, pp. 20-34, 90-108).

(2) Jan van Ruysbroeck, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit*, aus dem Flämischen von Willibrord Verkade, O. S. B., Wiesbaden, Grünewald, in-12, 199 pp. — Au moment où nous rédigeons cette note nous apprenons qu'un deuxième volume, contenant le livre *Des douze Béguines*, vient de paraître. Nous omettons quelques publications d'auteurs non catholiques.

(3) A. Hyma, *The « De libris teutonicalibus » by Gerard Zerbolt of Zutphen* (Nederl. Arch. v. Kerkgesch., N. S., XVII, 1922, pp. 42-70).

pis puisait son inspiration en composant l'*Imitation de Jésus-Christ*. Dans une série de neuf articles (1), le R. P. Symphorien, O. M. C., a pu mettre sa doctrine en regard avec celle de saint Bonaventure; et il ne lui a pas été difficile de montrer que souvent, très souvent même, la parenté des idées était manifeste, sans qu'il y ait jamais, néanmoins, citation textuelle. On sera donc facilement d'accord avec le R. Père que le Docteur Séraphique a exercé sur Thomas a Kempis une influence au moins indirecte. Mais là n'est pas le seul intérêt de cette étude. Les nombreux rapprochements établis par le docte Capucin éclairent singulièrement la doctrine du pieux ouvrage et ne contribuent pas peu à en faire saisir toute la profondeur.

Quant à la question de l'auteur de l'*Imitation*, on trouvera d'utiles indications dans la nouvelle série d'*Études de critique et d'histoire religieuse* de M. l'abbé Vacandard (2). Malheureusement le savant critique n'a pas pris la peine de mettre son travail à jour : il s'est contenté de rééditer ses articles publiés en 1901 dans la *Revue du clergé français*. Seule la première partie (hypothèse Gerson-Gersen) a été remaniée, « dans le but d'abréger l'argumentation aventureuse et décevante de Mgr Puyol ». La seconde partie n'a pas été retouchée : « nous croyons qu'elle se suffit à elle-même pour trancher la question posée ». La conclusion de l'auteur, c'est que, « malgré les ombres qui enveloppent encore l'origine de l'*Imitation*, de très graves raisons inclinent les critiques les plus prudents à penser que la paternité doit en être attribuée à Thomas de Kempen ». Si M. l'abbé Vacandard avait voulu profiter des travaux publiés depuis 1901, il n'aurait pas manqué d'être encore plus affirmatif et plus net; il aurait dit avec nous qu'il ne saurait plus y avoir aujourd'hui de doute sérieux.

Une autre question d'auteur, qui a longtemps suscité de vives contestations, semble également tranchée d'une façon définitive. Tirant la conclusion qui se dégage des récents travaux des PP. Cuervo, O. P., Michel-Ange, O. M. C., et Dudon,

(1) P. Symphorien, O. M. C., *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ* (Études francisc. janv. 1921-août 1923).

(2) E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 4e série, Paris, Gabalda, 1923, in-12, pp. 181-212. Les autres études portent ces titres : S. Pierre à Rome; la papesse Jeanne; la prophétie de S. Malachie; Ste Geneviève; la fausse Jeanne d'Arc; l'origine du Salve; l'âme religieuse de Pierre Corneille.

S. J., le R. P. Ubald d'Alençon estime que le *Traité de l'oraison* de saint Pierre d'Alcantara est postérieur à celui de Louis de Grenade et s'en inspire (1). Mais Louis de Grenade, à son tour, ne s'est-il pas inspiré, de près ou de loin, de la série des méditations propagées par les Frères de la vie commune?

Cette influence des mystiques des Pays-Bas fut plus sensible encore chez le Vénérable Louis de Blois. Pourtant elle se fait moins remarquer dans le *Miroir des âmes religieuses* et le *Manuel des humbles* dont les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques viennent de donner une nouvelle traduction (2). Ce troisième volume achève la collection des *Œuvres spirituelles* de l'Abbé de Liessies. On y a joint une introduction sur la doctrine ascétique et mystique de l'auteur, ainsi qu'une table analytique des trois volumes; l'une et l'autre faciliteront la lecture et l'étude de cet écrivain spirituel tant recommandé par saint François de Sales.

*
* *

Saint François Xavier est avant tout missionnaire, et c'est principalement à ce point de vue que le recueil de ses lettres, traduit par le R. P. E. Thibaut (3), attire l'attention. Néanmoins, il est un autre côté par où cette correspondance ne peut manquer d'intéresser le lecteur : c'est celui de la vie spirituelle. Il y aurait bien des passages à signaler, surtout en ce qui regarde la dévotion aux sacrements, la pratique des Exercices de saint Ignace, etc. Contentons-nous de souligner cette simple petite phrase au sujet des premiers Japonais convertis : « ils récitent *les prières de l'Église*, et à des heures réglées, ils pratiquent *les exercices de la méditation divine* » (lettre du 20 juin 1549 à Jean III, roi de Portugal, t. II, p. 83). Cette union intime entre la prière publique et la prière privée n'est-elle pas significative?

Le Bienheureux Jean Eudes a été appelé par Pie X le « doc-

(1) *Études francisc.*, XXXV, 1923, pp. 198-213.

(2) *Œuvres spirituelles du Vénérable Louis de Blois, abbé de Liessies*, traduction nouvelle par les Bénédictins de St-Paul de Wisques, t. III, Tours, Mame, 1923, in-12, XIX-327 pp.

(3) *Lettres de S. François Xavier*, nouvelle traduction par E. Thibaut, S. J. (Museum Lessianum), 4 vol. in-12 de 145, 116, 114, 120 pp.

teur de la dévotion au Sacré-Cœur ». Peu d'écrivains, en effet, ont parlé de cette dévotion avec autant de doctrine que lui. Aussi sommes-nous très reconnaissants au R. P. Gauderon (1) d'avoir exposé, en quelques chapitres clairs et précis, l'enseignement du Bienheureux sur cette matière si délicate. C'est toute la vie spirituelle qui se trouve rattachée au Sacré-Cœur, comme à sa source et à son terme.

En terminant, nous voudrions appeler l'attention sur une nouvelle collection d'œuvres spirituelles entreprise par les Bénédictins italiens de Praglia. Formée sur le modèle de la collection « *Pax* », elle comprend trois séries : ascèse et mystique, histoire monastique et hagiographie, enfin liturgie. Les ouvrages paraissent en italien; quand il y a lieu, on y ajoute le texte original en latin. Ces publications s'adressent surtout aux religieux, mais nous espérons qu'elles trouveront un large cercle de lecteurs, même en dehors des maisons religieuses.

Deux volumes ont paru jusqu'ici. Le premier est une traduction du *Tableau historique du monachisme occidental*, publié en 1880 par Dom Théophile Bérengier, O. S. B. Ce rapide aperçu forme toujours une excellente introduction pour ceux qui veulent s'initier un peu à l'histoire de l'ordre monastique en Occident. Le premier numéro de la section ascétique-mystique donne, sous le nom de Dom Claude Martin, une paraphrase du *Suscipe me, Domine*. Puisse cette nouvelle entreprise des moines de Praglia obtenir plein succès, et contribuer largement au renouveau spirituel de l'Italie!

Dom J. Huyben, O. S. B.
Oosterhout (Hollande).

(1) J. Gauderon, *Le Sacré-Cœur de Jésus, principe de toute la vie spirituelle d'après le Bienheureux Jean Eudes*, Paris, Lethielleux, 1922, in-12, 171 pp.

(2) *Scritti monastici, editi dal Monaci Benedettini di Praglia : Quadro storico del Monachismo Occidentale* di D. Teofilo Bérengier, O. S. B., Praglia, 1923, in-12, 142 pp. — *Suscipe me Domine*, Parafrasi di Don Claudio Martin, O. S. B., 42 pp.

Les grands Mystiques allemands du XIV^e siècle, Eckart, Tauler, Suso, par XAVIER DE HORNSTEIN, Docteur en théologie. — Lucerne, Raeber, 1922. In-8, XVI-293 pp.

M. Xavier de Hornstein, mettant à profit les travaux des PP. Denifle, Mandonnet, Martin, de Preger, Vetter et de plusieurs autres critiques récents, nous fait connaître sur chacun de ces trois grands mystiques l'état actuel des problèmes biographiques, littéraires et doctrinaux. Sur bien des points, il corrige heureusement des appréciations erronées de H. Delacroix, de Pfeiffer, de Pahncke, de Vetter, etc. — Il étudie particulièrement comment Eckart s'est humblement rétracté, et montre l'importance de ses écrits latins authentiques, découverts par le P. Denifle; écrits qui prouvent une dépendance très réelle d'Eckart à l'égard de saint Thomas d'Aquin. M. X. de H. suit sur ce point, contre Preger, le P. Denifle, tout en reconnaissant qu'il s'est placé parfois à un point de vue un peu exclusif.

Dans l'œuvre d'Eckart, à côté de l'influence de saint Thomas, on découvre aisément celle de l'Augustinisme du XIII^e siècle, et aussi celle très notable d'Avicenne, sans oublier celle des néoplatoniciens par l'intermédiaire de Denys.

Eckart affirme nettement qu'en Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques, en quoi il est disciple de saint Thomas, mais il se sépare de lui sur l'être des créatures, et il a des expressions telles, qu'il semble s'engager sur une voie qui conduirait au panthéisme. Il y a là à tout le moins des expressions obscures, outrées, malsonnantes et fausses, à bon droit censurées par le pape Jean XXII, bien que le fond de la doctrine soit orthodoxe, comme le reconnaît M. Vernet (*Dict. théol. cath.* art. Eckart, col. 2073.) — Cela s'explique par les tendances personnelles du Maître, au sujet desquelles M. X. de H. conclut : « Eckart a été avant tout un mystique. On peut être un grand et puissant mystique tout en étant un philosophe et un théologien ordinaire. Eckart était cependant par sa culture un homme éminent parmi ses contemporains; mais il ne faut pas l'oublier, il vivait dans un âge de fléchissement philosophique et théologique » p. (149).

Parmi les écrits connus de Tauler, l'auteur ne regarde

comme certainement authentiques que les Sermons et une lettre. A la suite de Denifle contre Preger il montre que Luther n'a pas puisé chez Tauler sa doctrine quiétiste, contre les bonnes œuvres, ni celle de la justification par la foi seule. Tauler connaissait très bien saint Thomas et le suit souvent, cependant les idées d'Eckart l'impressionnèrent davantage (1). L'originalité, les qualités littéraires et la flamme apostolique des sermons est bien mise en relief, et toute cette étude confirme nettement les jugements de Louis de Blois et de Bossuet sur l'orthodoxie du grand dominicain.

Pour ce qui est de Suso, M. X. de H., après nous avoir donné les résultats de la critique sur l'authenticité de ses écrits, montre la position de l'auteur de l'Exemplaire à l'égard de son maître Eckart. Il ne voulut point défendre ses expressions malheureuses, mais bien sa personne et ses intentions. « On peut dire de Suso qu'il est un disciple de saint Thomas, et l'on peut le ranger parmi les thomistes... bien qu'il sacrifie plus d'une fois aux doctrines néoplatoniciennes ». C'est en vain qu'on chercherait à relever chez lui des traces de quiétisme.

« Tandis que Maître Eckart, conclut l'auteur, a saisi la mystique du côté de l'intelligence, et Tauler du côté de la volonté, Suso l'a saisie du côté du cœur » (p. 288).

Il faut remercier M. Xavier de Hornstein d'avoir ainsi bien établi l'état présent des problèmes sur ces trois grands mystiques, et d'avoir fixé les résultats les plus récents de la critique sur leurs écrits et la valeur de leur doctrine. C'est une très utile contribution à l'histoire de la mystique catholique au XIV[e] siècle.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) « Les idées d'Eckart, dit l'auteur p. 214, déterminèrent le courant de sa piété. L'influence de maître Eckart se révèle partout dans ses Sermons. C'est de lui qu'il tient surtout l'idée de l'information de l'âme humaine par Dieu, qu'il ne se lasse pas de répéter, et l'idée du fond de l'âme où il nous ramène sans cesse... Toutefois dans l'affirmation de ces idées, il fut plus prudent que son maître. Il a conscience du danger qui le menace sans cesse. C'est la raison pour laquelle il insiste si vivement sur la distinction entre le divin et le créé et cherche à éviter toute confusion panthéistique. »